世纪文库

中国哲学对欧洲的影响

朱谦之 著

上海世纪出版集团

世纪出版

ISBN 7-208-05756-7

9 787208 057562 >

定价：34.00元

易文网：www.ewen.cc

中国哲学对欧洲的影响

朱谦之 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学对欧洲的影响/朱谦之著. —上海:上海人民出版社,2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05756-7

Ⅰ. 中… Ⅱ. 朱… Ⅲ. 哲学-中国-影响-欧洲

Ⅳ. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 075511 号

出 品 人 施宏俊

责任编辑 何晓涛

装帧设计 陆智昌

中国哲学对欧洲的影响

朱谦之 著

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)

发 行 世纪出版集团发行中心

印 刷 北京华联印刷有限公司

开 本 635×965 毫米 1/16

印 张 24.25

插 页 4

字 数 296,000

版 次 2006 年 5 月第 1 版

印 次 2006 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05756-7/B·480

定 价 34.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
何元龙　张文杰　张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛
李梦生　陈　和　陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊
胡大卫　赵月瑟　赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲
渠敬东　潘　涛

出 版 说 明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团

世纪人文系列丛书编辑委员会

2005年1月

目录

序一(朱杰勤) / 1

序二(黄心川) / 5

前言 / 9

前论

第一章　欧洲文艺复兴与中国文明 / 25

一、 文艺复兴之物质条件 / 25

(一) 造纸 / 28

(二) 印刷术 / 29

(三) 火药 / 30

(四) 罗盘针 / 31

二、 文艺复兴期对于中国之认识 / 33

(一) 教士 / 33

(二) 商人 / 37

(三) 外交使者 / 38

(四) 游客 / 39

(五) 工程师及其他 / 39

三、 《马哥波罗游记》之影响 / 39

(一) 地理上之大发现 / 40

(二) 美的与物质的生活之愿望 / 43

(三) 自由研究之精神 / 49

四、 文艺复兴期之中国题材 / 51

(一) 绘画 / 51

(二) 文学 / 52

（三） 科学 / 54

第二章 18 世纪中、欧之文化接触 / 55

一、 中、欧文化接触之三时期 / 55

（一） 物质的接触时代 / 56

（二） 美术的接触时代 / 60

（三） 思想接触的时代 / 71

二、 耶稣会 / 92

（一） 耶稣会小史 / 92

（二） 耶稣会士东渐始末 / 95

三、 西学东渐之初期 / 105

（一） 天文学 / 109

（二） 数学 / 111

（三） 地理学 / 113

（四） 物理学 / 114

（五） 气象学 / 115

（六） 生物学 / 115

（七） 生理学 / 116

（八） 医药学 / 116

（九） 语文学 / 116

（十） 哲学 / 117

本论

第一章 耶稣会士对于宋儒理学之反响 / 127

一、 礼仪问题与耶稣会士之态度 / 127

（一） 所谓礼仪问题 / 128

（二） 耶稣会士之态度 / 129

（三） 康熙与罗马使节关系文书 / 132

目　录

二、 耶稣会士之孔教观 / 138
（一） 孔子哲学的优越性 / 139
（二） 孔教与基督教之一致说 / 140
（三） 六经上帝与天即主宰说 / 143
三、 反理学之代表人物及其著作 / 146
四、 反理学在中国所生之影响 / 168
（一） 正面的影响 / 168
（二） 反面的影响 / 173

第二章　中国哲学与启明运动 / 187
一、 所谓“理性时代” / 188
（一） 反宗教的哲学精神 / 189
（二） 希腊呢？ 中国呢？ / 193
（三） 宋儒理学传入欧洲的影响 / 199
二、 启明运动之先驱——笛卡儿 / 205
（一） 笛卡儿对于中国文化的态度 / 205
（二） 笛卡儿学派的中国哲学观 / 207
（三） 麦尔伯兰基论“理”与“神”之异同 / 214
三、 莱布尼茨与宋儒理学之关系 / 219
（一） 莱布尼茨之中国文化观 / 222
（二） 莱布尼茨之宋儒理气观 / 240
（三） 莱布尼茨之影响——沃尔弗 / 246

第三章　中国哲学与法国革命 / 253
一、 哲学与大革命 / 254
（一） 大革命的历史观 / 254
（二） 在哲学旗帜下之革命家 / 259
（三） 大革命之哲学基础 / 263
二、 百科全书派与中国思想的关系 / 266

（一） 所谓“百科全书派” / 266

（二） 百科全书派与中国思想的接触 / 267

（三） 百科全书派之中国文化观 / 270

三、 重农学派 / 303

（一） 重农学派之中国思想影响 / 304

（二） 欧洲的孔子——魁奈 / 307

（三） 杜阁 / 319

（四） 余论 / 326

第四章 中国哲学与德国革命 / 327

一、 德国古典哲学之革命的性质 / 327

（一） 哲学革命的意义 / 327

（二） 哲学革命与政治革命 / 332

（三） 中国思想对于德国文学的影响 / 336

二、 古典哲学与中国文化 / 341

（一） 古典哲学之代表人物 / 341

（二） 黑格尔之中国论 / 345

三、 叔本华之中国文化观 / 350

（一）《自然之意志》中所见之中国文化 / 350

（二） 儒、释、道三教评 / 351

（三） 叔本华所受朱子哲学的影响 / 352

简单的结论 / 354

译名对照 / 363

编后记 / 371

序　一

《中国哲学对欧洲的影响》一书，是朱先生精心结构的一部著作。此稿草创于1936年，告成于1938年，终于1940年在商务印书馆出版。此书出版后，引起国内外学术界的重视，给以高度的评价。新中国建立后，朱先生目睹我国的国际地位不断提高，社会主义建设事业日益发展，伟大的中国文化遗产受到全世界有识者的重视，中西经济交流和文化交流也进一步扩大，朱先生想通过中外关系史的研究来发扬中国文化，从而说明中国在世界史上的地位和作用，以自己的专长为社会主义文化建设服务。他于是决心把《中国思想对于欧洲文化之影响》一书，用新的观点、方法加以补充修改，改题为《中国哲学对欧洲的影响》，重新出版，以广流传。他为修订此书付出很大劳动，自称在一生许多著作中，此书还是较称意的。

根据社会科学分类，此书是中外关系史的一部分，即中外关系史的一个非常重要的侧面。近百年来，国内研究中外关系史的学者多注意于中外史地考证问题，虽然有些学者接触到18世纪中国文化传入欧洲的经过，但也只涉及美术、文学、园林建造、漆器和瓷器的外传。可是朱先生之书以偌多篇幅专门论述18世纪中国哲学对欧洲的影响，并结合法国革命与德国革命来谈，这还算是别开生面的巨著，值得称道。

此书分为前论和本论两部分。前论谈欧洲文艺复兴与中国文明和

18 世纪中欧文化的接触，本论才是关于中国哲学对西方的影响。 这种安排在体例上是恰当的。 作者在前论中，举出我国四大发明——造纸术、印刷术、火药、罗盘针对文艺复兴的影响，完全符合历史情况。作者能够引用恩格斯《反杜林论》关于火药这一段话来说明资产阶级利用中国发明的火药来攻破封建堡垒和消灭封建制度的作用。 可见作者力求以马克思主义为指导来研究各种问题。 马克思说：“火药、指南针、印刷术——这是预告资产阶级社会到来的三大发明。 火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开世界市场并建立殖民地，而印刷术变成新教的工具。 总的来说，变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”（马克思《经济学手稿》，载《马克思恩格斯全集》第四十七卷，第 427 页）马克思这一提示，使我们进一步认识我国四大发明传入欧洲，不仅对欧洲文艺复兴提供了物质基础的条件，而且为精神发展创造必要的前提，从而促进资本主义的发生和发展。 换一句话说，欧洲从封建社会过渡到资本主义社会的划时代的变革是和我国四大发明的西传分不开的。 由此可以证明，我们中华民族是勤劳勇敢智慧的伟大民族，所以能够有所发明，有所创造，我们应该引以自豪。 全世界都知道四大发明，有关著述也不少，但考虑到它们的社会效果，迄今尚寥寥无几。 朱先生论述四大发明时，提到它们给欧洲文艺复兴的物质基础创造条件，使人有耳目一新的感觉。

18 世纪中国与欧洲文化的接触实以耶稣会士为媒介。 明清之际耶稣会士的来华，是中外关系史中一件大事。 关于耶稣会士的性质，耶稣会士来华的动机、经过及其作用等问题，都是研究中国史及世界史者不容忽视的。 朱先生对耶稣会士的分析是可以令人接受的。 他还把明清之际来华耶稣会士的生平、专长和作品逐一介绍和评论，对研究耶稣会的学者帮助不少。 我们从《耶稣会士对于宋儒理学之反响》一章，可以窥见他们对宋儒理学的态度和意见，以及我国学者对这个问题的正反两面的意见，有利于我们对此作比较研究。 天主教各教会内部争论的“礼仪问题”，关系到天主教在中国传播的手段和方式，这个问题引起中外

长期的争论，其争端集中于三点：（1）敬祖之礼；（2）祭孔之礼；（3）祭天之礼。换言之，即奉祀祖先牌位是否为宗教仪式？祭祀孔庙是否只为敬孔或含有异端的宗教意义？以上帝二字和以天字称呼造天地万物的真宰是否恰当？以利玛窦为首的一派认为中国人尊孔敬祖先与崇拜偶像不同，对教徒可以采取放任态度，但多明我会和方济各会两派就提出反对。耶稣会士中有赞成的，有反对的，也有调和的。大家争论不休，就向罗马教皇请示，教皇先后派钦差铎罗（1704 年）、嘉乐（1715 年）来华查办。终于 1742 年教皇本笃十四下谕：凡礼拜祖者不许吸收入教。这样就触怒于康熙帝，他批示：凡不许尊孔敬祖者就不准在华传教。因此传教事业不能发展达一百二十多年。本书对礼仪问题的争论，均有详细的交代和精辟的见解。故可喜。我们认为，礼仪问题的争论，引起了西方对中国礼制和风俗习惯的注意和研究，自是一件好事；因而导致天主教在华传教事业几乎中断，这对于中国人民来说，也并不是一件坏事。

17、18 世纪欧洲发生一个启蒙思想运动。启蒙思想重视理性，主张自然法则和自然权利，提倡平等，要求法律公平。他们攻击旧制度下的专制政治和阶级制度，攻击罗马公教教会并批评在教会的精神支配下社会的愚昧和迷信。有些启蒙思想家还主张改变政体，但多数人希望有一位“仁君”，开明专制君主出现，自上而下，实行改革，实现启蒙运动思想。

启蒙运动大师如伏尔泰、莱布尼兹、揆内及百科全书派等人，通过耶稣会士的介绍，认识中国和孔子。在他们的著作中，表扬中国文化，称道中国的“仁君”和“仁政”，以及儒家以德教人的伦理思想，主张欧洲以中国为榜样，借此来批判旧制度下的欧洲政府、教会和社会。事实证明，18 世纪在物质文明和精神文明上，中国有许多方面是胜过欧洲的，朱先生在书中已经把启蒙大师关于中国的文物制度，特别是哲学思想的言论介绍出来，略加评论，大致不差。启蒙时代是中国文化传入欧洲的极盛时代，也是中西文化交流史中一件承先启后的大事，今得朱先生表而出之，是值得我们欢迎的。

1789 年法国资产阶级革命，从它的思想来说，不能不说是与启蒙运动有关，而且会受到中国思想的间接影响。 但中国的影响是外因，而法国资产阶级的革命思想和广大人民的阶级斗争思想才是内因，外因通过内因而起作用。 作者认为“受了中国无神论、唯物主义、自然主义影响的百科全书派，结果竟能应用中国思想以打倒路易王朝，发起了法国大革命”。 这样的提法值得商榷。 法国资产阶级革命的爆发和自由平等的斗争口号的提出，不完全受中国影响，同时也受到 17 世纪英国革命的影响，更为重要的是：法国人民自有他们的传统革命思想和爱国思想来发动这次革命。

朱先生博及群书，对于哲学、历史和中西文化均有湛深的研究，著作亦多，其中已出版的如《扶桑国考证》、《中国古代乐律对于希腊的影响》和《中国景教》，都是中外关系史中有独特性之作。 中国哲学对于欧洲的影响这一课题，要求高、难度大，非掌握中西有关资料，博通中西文化知识者无从着手。 而朱先生胸有成竹，奋笔直书，二三年间就完成此书的初稿，犹自视慊然，晚年又反复修改补充，勒成新本。 为以后研究中外关系史者导乎先路，虽有小疵，无伤大雅。 我们认为朱先生撰述此书，固然有追求真理，承先启后的目的，但亦有表彰我国伟大的文化遗产，从而激励我们民族精神和爱国思想的微意。 这又值得我们钦佩和学习。

中外关系史的重要性人所共知。 但迄今还没有出版过一部用新观点写成的，材料丰富，内容充实，有独到之处的中外关系史。 这与我们 10 亿人口的泱泱大国很不相称。 这个学术上的空白，应该由我们迅速补填。 朱先生的《中国哲学对欧洲的影响》一书，虽然是中外关系史一部分，但仍不失为内容丰富，成一家言的著作。 此书出版后，对研究中外关系史的人定有很大帮助，同时也有填补这个空白之功。 广大读者一定以先睹为快。

朱杰勤

1983 年 10 月 3 日于广州暨南大学

序　二

朱谦之（1899—1972 年），字情牵，福建省福州市人。 我国当代著名的历史学家、哲学家和东方学家。 生于一个数代从事医生职业的家庭，幼时父母双亡，由继母抚养成人。 民初入福建省立第一中就读，在中学时已经熟读古代经史，曾自编《中国上古史》，并发表《英雄崇拜记》等小册子。 17 岁以福建省第一名考取北京高等师范学校*，后改入北京大学法预科，毕业于北京大学哲学系。 在校期间，亲聆学界名师教诲，饱读中外哲学文化书籍，先后发表了《周秦诸子统述》和《太极新图说》等文。

1919 年中国大地掀起了“打倒孔家店”的五四运动，朱谦之满怀革命激情投入到这一轰轰烈烈的斗争，参加北京学生示威游行，编辑杂志，撰文抨击时弊，宣传无政府主义，提出种种改革社会和教育的主张。 他在北京大学第一次贴出大字报，要求废除考试制度等。 翌年，又首次在国内报刊提出“劳动人民神圣”等口号。 毛泽东在北大工作期间曾与朱谦之讨论过无政府主义等问题。 同年 10 月，朱谦之因散发革命传单遭军阀当局逮捕，入狱百余日，经北京学生集会营救和全国各地声援，方获得释放。

---

* 现北京师范大学的前身。 ——编者

1921 年朱谦之离开北京南下至杭州兜率寺从太虚大师出家，以后又去南京支那内学院向著名佛学家欧阳竟无求教。 因不满意佛门的腐化、偷安生活，复断绝关系，往返于京、沪、杭各地，遁迹江湖之间，过着“飘零身世托轻帆，浪漫生涯亦自豪”的生活。 越三年，应厦门大学之邀，出任教职。 1924 年辞职再度隐居西湖葛岭山下，门对宋代诗人林逋*的故居，悉心著述。 1929 年获国民党中央研究院资助，东渡日本潜心历史哲学的研究。 两年后回国，任暨南大学教授。 从 1932 年起，朱谦之先生担任了广州中山大学教授，兼历史系主任、哲学系主任、文学院院长、研究院文科研究所主任和历史学部主任等职。 抗日战争期间，他历尽艰辛，始终勤于职守，为适应抗战的需要，曾大力提倡“南方文化运动”和“现代史学运动”，出资筹办《现代史学》，对历史学研究的“考今”工作起过推动作用。 在他的努力下，把中山大学历史系办成了一个著名学系和研究机构，为抗日战争培养了大批理论干部。

1952 年全国院系调整，朱谦之回到了久别的母校——北京大学，在哲学系任教授，从事中国哲学史的教学和研究。 1958 年后又转入东方哲学的研究工作，培养研究生和青年学者，对我国东方哲学的研究工作起到了重要的推动作用。 1964 年北京大学东方哲学史教研组全体人员并入中国科学院哲学社会科学部**，组建世界宗教研究所，朱谦之担任了研究员。 尽管此时他已重病缠身，但仍著述不止，致力于宗教学的研究。 1972 年因脑溢血逝世，享年 75 岁。 朱谦之一生著述等身，给后人留下了庞大的、珍贵的文化遗产。 据不完全统计，他撰写了专著 42 部，译著 2 部，论文百余篇。

朱谦之先生的教学研究工作十分广泛，涉及了历史、哲学、文化、文学、音乐、戏剧、考古、政治、经济、宗教和中外交通文化关系等各

---

* 即林和靖。 ——编者

** 现在的中国社会科学院前身。 ——编者

种领域，有些领域在我国至今还属于开拓性的研究。 因之他被人称为“百科全书式的学者”。 他的治学态度极为严谨，善于用脑和手，每读一书，必不停地用朱笔圈点和摘录。 在着手课题研究时，必先列出阅读和参考的书目。 他通晓英、法、德、日等多种文字，对国外的学术动态十分注意，所以能够尽快地吸收和消化国外的研究成果，步趋世界学术研究的潮流和开拓国内研究的新领域。 他的国学底子深厚，知识广博，文理并茂，他写的《老子校释》序言，其辞藻之华丽，章句对仗之工整，用典之殷切，虽辞章学家犹不过也。

这本《中国哲学对欧洲的影响》是朱谦之先生的代表作之一。 据我所知，此书可以算作他的最得意的著作，当然更是功夫下得最大的一部书稿了。 他在生前曾对我说过，他写作此书一共花了 40 年的时间。 1940 年商务印书馆曾经出版过本书的最早的版本，却是他一直不满意，致力于重新修订和充实。 1958 年他自认为可以重新出版，并把书稿交给商务，商务也于 1962 年排出了铅样本，但随着“左”的思想抬头，此书最终在商务也未能印刷。 为此朱先生在临终弥留之际，为此书不能面世，而落泪不肯瞑目。 朱谦之先生的夫人也曾讲过，朱先生把此书看得比身家性命还重要。 抗日战争期间，他专门做了一个口袋，将此书稿放在里面。 每当躲避日本人的飞机轰炸时，他别的不拿，只将书稿带在身边。 由此可见此书的完成和出版之艰辛不易。 所以它不仅仅只是一本高水平的学术著作，还包含了一个中国知识分子的孜孜不倦的事业追求和一片求取真理的痴心，而这正是我们今天所应该提倡的精神！

1978 年中国大地迎来了春天，社会科学研究开始繁荣，此书的出版终于有望。 在福建人民出版社的关心下，1985 年此书正式与广大读者见面，并且受到了读者的欢迎。 可惜由于印数太少，不能满足广大读者的需要。 1999 年此书由河北人民出版社重版，现在又由世纪出版集团再次加以出版，我想将能满足读者的要求了。

在此代表朱先生的夫人何绛云女士对出版社的朋友们表示衷心感

谢。 原书作序者朱杰勤先生已经离开人世，这次重版对原序作了一些删节。 是为序。

黄心川

1997 年 8 月 28 日于北京车公庄

2005 年 7 月 18 日修改于北京

前　言

一、1940年商务印书馆出版拙著《中国思想对于欧洲文化之影响》一书，以抗战期间，流行不广，旋即绝版。本书根据旧稿加以重大修订与补充，以求更与内容相符合，改为今名。篇章顺序照旧，惟资料方面大为增加，尤以在北京大学善本室得以接触原始资料，如《耶稣会士书简集》、《中华帝国全志》、《北京耶稣会士中国纪要》、《中国现状新志》之类，得益不少。又在1940年以后，外国汉学家的著作，如马弗利克《中国为欧洲的模范》（L. A. Maverick：*China, A model for Europe*）对于重农学派叙述甚详。小林太市郎所著《支那と法兰西美术工艺》、《支那思想とフランス》等皆前所未见，可供参考；又旧著出版后两年，牛津大学汉学家休斯（E. R. Hughes）在 *The Great Learning and Mean-in-action* 序言第一章中曾数引用此书（伦敦版1942年，页12，20，32，序言X—XI）；又1951年克利尔（Creel）在 *Confucius, The man and the myth*，页325，343，所举研究中欧文化接触的有德之赖赫淮恩（A. Reich-wein），法之平诺（V. Pinot），英之哈得孙（G. F. Hudson），美之马弗利克、罗菩泰姆（Rowbotham）等七人，其中第一即提及中国，以我此书为代表。此书既经有人注意，益感有修订之必要。新本立场观点均与旧著不同，乃以马克思、恩格斯对于

18 世纪两种哲学革命之说为今书的指导思想，并力求应用历史唯物主义方法研究各种问题。

二、本书提出许多新论题，当然须有极丰富的考证，除尽力应用原始资料之外，更参考现代欧洲及日本汉学家的研究资料。

(1) 赖赫淮恩：《中国与欧洲：十八世纪之理智的与艺术的接触》(Adolf Reichwein：*China und Europa，geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*)，Berlin，1923；J. C. Powell 英译，*China and Europe，Intellectual and artistic contacts in the eighteenth century*，London，1925。

(2) 戈尔逖：《中国学书目》(Henri Cordier：*Bibliotheca Sinica，dic-tionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*)，5 vols，Paris，1904—1924。述明末清初耶稣会士著作及中国礼仪问题各书目，为最重要之参考。关于礼仪问题，见第二册页 869—926，第四册页 3125—3126，第五册页 3580—3600。又同著者《十八世纪中国与欧洲》(*La Chine en Europe au XVIII e siècle*)，Paris，1908；《十八世纪中国与法国》(*La Chine en France au XVIII e siècle*)，Paris，1910。

(3) 平诺：《中国与法国精神哲学的形成》(Virgile Pinot：*La Chine et la formation de l'ssprit philosophique en France，1640—1740*)，Paris，1932。此书可参考页 375 笛卡儿，347—348 巴斯噶(B. Pascal)，314—327 培尔(P. Bayle)，329—333 麦尔伯兰基(N. Malebranche)，390—396 费内龙(Fènelon)，314—346 诸哲。

(4) 马弗利克：《中国为欧洲的模范》(Lewis A. Maverick：*China，A model for Europe*)，San Antonio，1946。此书两卷，上卷两章分论 17、18 世纪中欧之思想接触，下卷英译魁奈(F. Quesnay)所著《中国专制政治论》(*Le Despotisme de la Chine*)。

(5) 后藤末雄：《支那思想のフテンス西渐》，1933 年，东京第一书店。此书参考页 324—348モンテスキコ，349—409ウルテール，

410—424ルツソー，425—443ヂドロ，444—477ケネ，501—524マズリー，49デカルト，50—52パスカル，53—54、531，538—540ベール，305—306マルブランシエ，317—318，322—323フエヌロン、普及版改题《支那文化と支那学の起源》，卷首序言，语极反动，本书斥而不用，以示分别。又同著者尚有《西洋人の观たる支那》，《岩波讲座、东洋思潮》第五回配本，岩波书店，1934 年。

(6) 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，早稻田大学出版部，1929 年。此书分两编，第一编儒教之政治学，分八章，第二编德国政治思想与儒教，分九章，内第四章莱布尼茨（G. W. Leibniz），第五章沃尔弗（C. Wolff），第六章霍尔巴赫（P. H. D. Holbach）均提供极重要之资料。

(7) 小林太市郎：《支那思想とフランス》，弘文堂书房，1939 年。此书分三章，第二章支那文化の发见とフランス思想，第三章支那思想のフランスに及ぼせる影响，篇幅虽不多，但颇精彩。

三、本书所用参考资料，涉及各方面，有关于中外交通史的，关于来华耶稣会士的，关于 17、18 世纪哲学家著作的，今略举其重要书名如下：

(一) 关于中西交通史的

(1) 玉尔：《契丹纪程》（Yule：*Cathay and the Way Thither*），1866 年原版之东京翻印版，二册；戈尔逖新编本，四册，伦敦，1915。

(2) 《马哥波罗游记》（*The Book of Ser Marco Polo the Venetian，con-cerning the kingdoms and marvels of the east*），玉尔—戈尔逖译注，二卷，伦敦，1921。张星烺译注：《马哥孛罗游记》第一册，燕京大学图书馆。冯承钧译：《马可波罗行纪》，三册，商务印书馆。李季译：《马可波罗游记》，亚东图书馆。

(3) 张星烺：《中西交通史料汇编》，《辅仁大学丛书》第一种，

北京，1930 年，第一册古代中国与欧洲之交通，第二册明代中国与欧洲之交通，第三册古代中国与阿拉伯之交通，第四册古代中国与伊兰之交通。

(4) 哈得孙：《欧洲与中国》，(G. F. Hudson：*Europe and China，A survey of their relations from the earliest time to 1800*)，London，1931。

(5) T. F. Carter：*The Invention of Printing in China and its Spread West-ward*，New York，1925。吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆，1957 年。

(6) 曼得维尔：《东方闻见录》及《鄂多立克旅行记》合刊（*The Travels of Sir John Mandeville and the Journal of Friar Odoric*），《万人丛书》(Everyman's Library) 812。

(7) Andreae：*China und das achtzehnte Jahrhundert*，Berlin，1908。安德累：《中国与十八世纪》，见德经济学者石幕勒(Schmoller) 70 岁纪念论文集《国家及历史学纲要及材料》页 201—400，北京大学藏，单行本。共分五章：（一）关于中国的知识；（二）欧洲所受中国输入贸易之影响；（三）在欧洲中国艺术及其流行之变迁；（四）中国与欧洲经济；（五）中国与欧洲宪法问题。

(8) 平诺：《关于 1685—1740 年法国人认识中国之未刊文件》(V. Pinot：*Documents inédits relatifs a la connaissance le la Chine en France de 1685 a 1740*)，Paris，1932，北京大学藏。案此项未发表文件，包括宋君荣 (Antoine Gaubil)、雷孝思 (P. Joan-Bapt Regis)、冯秉正 (P. de Mailla)、马若瑟 (Joseph Henri Prémare)、巴多明 (P. Parennin) 之书函，及柏应理 (Couplet) 所提供关于中国问题之资料。

(9) 石田干之助：《欧人の支那研究》，《现代史学大系》8，东京共立社，1932 年。朱滋萃译，北平中法学院，1934 年。又同著者：《支那文化と西方文化の交流》，《东洋思潮》第十八回配本，岩波书店。

(10) 陈受颐：《十八世纪欧洲之中国园林》，《岭南学报》第二卷第一期。

(11) 西开斯：《探求契丹》（Sir Percy Sykes：*The Quest for Cathay*），London，1936。

(12) 斯坦开维赤：《路易十四时代法国人之中国趣味》（Belevitch-Stankevith：*Le Goût chinois en France au temps de Louis XIV*），Paris，1910。分二部分：第一部分三章，叙述法国与中国、暹罗之交通关系；第二部分四章，述法国宫廷之中国趣味。

(13) 小林太市郎：《支那と法兰西美术工艺》，东京弘文堂书店，1937 年。

(14) 翟尔斯：《中国与中国人》（Giles：*China and the Chinese*），第四章《中国与古希腊》，1902。

(15) Hirth：*China and the Roman Orient*，1885。上海、香港有 1939 年影印本，题《大秦国全录》。

(16) 劳福尔：《中国人对于古代伊兰文明史之贡献》（Laufer：*Sino-Iranica，Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran*），Chicago，1919。有 1940 年影印本，题《中国伊兰卷》。

(17) 罗伯特斯：《西方旅行中国记》（F. M. Roberts：*Western Travel-lers to China*），上海、香港、新加坡，1932。

(18) 苏提尔：《中国与西方》（W. E. Soothill：*We China and the West*）London，1925。

（二）关于来华耶稣会士的

(1) A. C. Moule：*Christians in China before the Year 1550*，1930。

(2) Latourette：*A History of Christian Missions in China*，New York，1929。

(3) Paschal M. D'Elia：*A History of Christian Missions in China*，Shanghai，1932。德礼贤：《中国天主教传教史》，商务印书馆，1934 年。

(4) 萧若瑟（Joseph Siao）：《天主教传行中国考》，河北献县，

1931 年。

(5) 裴化行 (H. Bernard)：《天主教十六世纪在华传教志》，萧浚华译，商务印书馆，1936 年。

又《利玛窦司铎和当代中国社会》二册，上海：东方学艺社，1934 年。

(6) 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：圣教杂志社，1938 年。又《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1949 年。

(7) 罗菩泰姆：《传教与京廷之耶稣会士》(Rowbotham：*Missionary and Mandarin*，*The jesuits at the court of China*)，California，1942。

(8) Aloys Pfister：*Notices biographiques et bibliographiques de tous les membres de la Compagnie de Jesus*，*qui ont Vécu en Chine*，Jusqu'à Sa Sup-pression，Variétés Sinologiques，Shanghai，1932—1934。冯承钧译：《入华耶稣会士列传》，商务印书馆。

(9) 戈尔逖：《十七、十八世纪欧洲人所著中文书录》(Henri Cordier：*Essai D'une Bibliographie des Ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siécle*)，Paris，1883，北京大学藏。

(10) 方豪：《中国天主教史论丛》(甲集)，商务印书馆，1947 年。又《方豪文录》，北平：上智编译馆版，1948 年。

(11) 坂口昂：《在支那耶稣会に关する研究の片タ》，见《世界史论讲》页 306—322，岩波书店，1931 年。

(12) 《康熙与罗马使节关系文书》，故宫博物院《文献丛编》第六辑，1930 年。又 1932 年影印本，有陈垣叙录。

(13) 黄伯禄：《正教奉褒》，上海慈母堂第三次排印本，光绪三十年。

(14) 徐昌治辑：《圣朝破邪集》，日本安政乙卯 (1855 年) 翻刻本。

(15) 释大朗辑：《辟邪集》，日本万延庚申 (1860 年) 养鼬彻定翻刻本。

(16) 樊国梁 (Mgr, Alphonce Tavier)：《燕京开教略》，北京遣使会印书馆，1905 年。

(17) 门多萨：《大中华帝国史》 (Mendoza: *Historia del Gran Reino de la China*)，有 1940 年英译影印本，二册。

(18) 鲁德照 (Semedo)：《中华帝国史》，英译本 *The History of the Great and Renowned Monarch of China*，London，1655，末附卫匡国 (M. Mar-tini) 《鞑靼战纪》之英译本，北京大学藏。

(19) 刻射：《教内外文献中之中国》 (Kircher: *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis*)，阿姆斯特丹第二版，1667，北京大学藏。

(20) 李明 (Louis Le Comte)：《中国现状新志》。 *Present State of China* (英译本)，London，1698。 北京大学藏本二种，一题 *A Compleat History of the Empire of China*，一题 *Memoirs and Observations*。

(21) 白晋：《中国皇帝传》 (Joachim Bouvet: *Histoire de L'Empereur de la Chine*)，后藤末雄译，改称《康熙帝传》，生活社，1941 年。

(22) Mailla: *Historire générale de la Chine*, vol. I —XIII, Paris, 1775—1785，北京大学藏。 案即《通鉴纲目》之冯秉正译本。

(23) 《耶稣会士书简集》 (*Lettres édifiantes et curieuses*)，Paris，1703—1776，二十六册，北京大学藏。 又藏英译节本 *Travels of the Jes-uits into Various Parts of the World*，二册，1762。

(24) 笠赫德：《中华帝国全志》 (Du Halde: *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*)，四册，Paris，1736，北京大学藏。 又藏 Ed. Cave 英译本 *Description of the Empire of China and Chinese Tartart*，二册，1734—1741。

(25) 《北京耶稣会士中国纪要》 (*Mémoires concernant l'historire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. des chinois*

par les Missionnaires de Pékin），16 vols. Paris，1776—1814。北京大学藏原刊本。

（26） Alfons Vath：*Johann Adam Schall von Bell*，*S. J.*，Cologne，1933。杨丙辰译：《汤若望传》，商务印书馆，1949 年。

（27） Robert Chabrié：*Michel Boym*，*Jésuite Polonais et la fin des Ming en Chine*（1646—1662）；*contribution à l'histoire des missions d'Extrême-Orient*，Paris，1933。冯承钧译：《明末奉使罗马教廷卜弥格传》，商务印书馆，1941 年。

（28） 徐光启等撰：《西洋新法历书》，明末刻本，27 种，78 册，北京大学藏。内容：《治历缘起》八卷，《测量全义》十卷，《八线表》一卷，《望远镜》一卷，《日躔表》二卷，《日躔历指》一卷，《月离表》四卷，《黄赤正球》二卷，《交食表》九卷，《交食历指》七卷，《恒星历指》四卷，《古今交食考》一卷，《恒星经纬表》二卷，《浑天仪说》五卷，《恒星出没表》二卷，《测天约说》二卷，《历引》一卷，《大测》二卷，《新历晓或》一卷，《筹算》一卷，《历法西传》一卷，《测食略》二卷，《新法表异》二卷，《比例规解》一卷，《学历小辨》一卷。又《崇祯历书》五种十册，内容：《日晷图法》四卷，《测夜时法》一卷，《诸分昼夜晨昏论》一卷，《测量全义》十卷，《大测》一卷。

（29） 李之藻编：《天学初函》，明崇祯年刊本，二编十九种，北京大学藏。其中理编如利玛窦（Matteo Ricci）之《二十五言》、《辩学遗牍》，艾儒略（Julius Aleni）之《西学凡》、《职方外纪》，器编如利玛窦之《几何原本》、《同文算指》，熊三拔（Sabatino de Ursis）之《泰西水法》等，均为极重要之资料。

（30） 利类思（Ladovicus Buglio）译义：《超性学要》，圣托玛斯（Thomas Aquinas）原著，上海土山湾印书馆再版本，1930 年。

（31） 利玛窦：《天主实义》，上海土山湾印书馆第五版，1903 年。

（32） 龙华民（Nicolas Longobardi）：《灵魂道体说》，1918 年重

刊本。

(33) 艾儒略：《万物真原》，土山湾慈母堂第六次印本，1924 年。

(34) 艾儒略：《三山论学纪》，上海土山湾印书馆重印本，1933 年。

(35) 利类思：《不得已辩》，上海土山湾印书馆，1926 年。

(36) 汤若望：《主制群征》，1919 年重刊本。

(37) 卫匡国：《真主灵性理证》，1918 年重刊本。

(38) 陆安德 (P. André Lobell)：《真福直指》，上海土山湾印书馆第三版，1933 年。

(39) 卫方济 (Francais Noël)：《人罪至重》，上海土山湾印书馆重印本，1936 年。

(40) 孙璋 (P. A. de la Charme)：《性理真诠》，上海土山湾印书馆重印乾隆癸酉年校本，1935 年。 又《性理真诠提纲》，土山湾印书馆第三次印本，1916 年。

(41) 朱宗元：《答客问》，上海土山湾印书馆第五版，1932 年。

(42) 朱宗元：《拯世略说》，上海土山湾印书馆第三版，1935 年。

(43) 陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，北京大学《国学季刊》第五卷第二号。

(44) 陈受颐：《三百年前的建立孔教论》，中央研究院《历史语言研究所集刊》第六本第二分册，1936 年。

(45) 徐光启：《增订徐文定公集》，上海慈母堂第二次排印，1909 年。 卷六附《李之藻文稿》。

(46) 杨光先：《不得已》，中社印本 1929 年，又《重辑不得已辑要》本。

(47) 《圣教史略》，河北献县天主教堂印，1932 年。

(三) 关于 17、18 世纪哲学家著作的

(1) 《马克思恩格斯全集》，第一册，页 100， 581， 588，人民出版社，1956 年。

(2) Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Charles Goderey Leland。英译: *The Works of Heinrich Heine* 第五册 *Germany: From Luther to Kant*, London, 1892。高冲阳造等译:《独逸古典哲学の进步性》,《改造文库》第一部第八十一种。辛人译:《德国宗教及哲学史概观》,辛垦书店,1936年。

(3) Lévy-Bruhl: *History of Modern Philosophy in France*(英译本), Chicago, 1899。彭基相译:《法国哲学史》,商务印书馆,1934年。又同译者著:《法国十八世纪思想史》,新月书店,1928年。

(4) Lange: *Geschichte des Materialismus*。英译本: *The History of Materialism and Criticism of its Present importance*, London, 1925。李石岑、郭大力译:《朗格唯物论史》,中华书局,1936年。

(5) Descartes: *A Discourse on Method*(英译本), Everyman's Library 570, 1934。关琪桐译:《笛卡儿方法论》,商务印书馆。

(6) 巴斯噶:《思想》(Pascal: *Pensées*), 1852。F. Tratt 英译, Everyman's Library 874, 1934。

(7) 莱布尼茨:《中国最近事情》(Leibniz: *Novissima Sincia*), 1697。参照坂口昂:《ライプニッツの'支那の最近事'について》,内藤博士《还历祝贺支那学论丛》页865—880,弘文堂,大正十五年。

(8) 麦开尔:《莱布尼茨与中国传教》(F. R. Merkel: *G. W. von Leibniz und die China Mission*), Leipzig, 1920。

(9) 莱布尼兹:《给累蒙(M. de Rémonde)的信》,收入丢同(Dutens)所辑《全集》第四卷第一部,页169—210。参照五来欣造:《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》,页406—422。

(10) 麦尔伯兰基:《中国哲学家与基督教徒间的谈话》(Malebranche: *Entretien d'un philosophe et d'un phisophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*), Paris, 1708。参照后藤末雄:《支那思想のフランス西渐》,页306—315。

(11) Holbach：*Système de la Nature*，1770，杨伯恺译：《自然之体系》，辛垦书店，1933年。

(12) 霍尔巴赫：《社会之体系》（Holbach：*Système Social*）1773。参照五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页573—574。

(13) 恩格曼：《伏尔泰与中国》（W. Engemann：*Voltaire und China*），Leipzig，1932。

(14) Voltaire：*L'Orphelin de la Chine*，Paris，1763。英译本见*The Works of Voltaire*，1927，vol. VIII，页174—234。张若谷译：《中国孤儿》，商务印书馆，1942年。

(15) 伏尔泰：《诸民族民俗论》（Voltaire：*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*），1756。英译本：《古今历史》（*Ancient and Modern History*），见*Works of Voltaire*，vol. XIII，页19—38 "China"，又 Vol. XV，页145。

(16) 伏尔泰：《哲学辞典》（*A Philosophical Dictionary*），见*Works of Voltaire*，vol. IV，"China"。

(17) 伏尔泰：《蒙昧的哲学家》（*The Ignorant Philosopher*），见*Works of Voltaire*，vol. XVIII。

(18) Montesquieu：*De L'Esprit des lois*，Paris，1834。英译本，London，1914。严复译：《孟德斯鸠法意》，三册，商务印书馆《严译名著丛刊》之一，1930年。

(19) 摩尔利：《狄德罗与百科全书派》（John Morley：*Diderot and the Encyclopaedists*），New York and London，1878。

(20) 狄德罗：《中国哲学》（*Philosophie des Chinois*），见《全集》第十四册，《百科全书》，页122—141，Paris，1876，北京图书馆藏。

(21) 培尔：《历史的批评的辞典》（Pierre Bayle：*Dictionnaire histo-rique et Critique*），Rotterdam，1697。

(22) 巴夫尔：《一个哲学家的旅行》（Poivre：*Voyage d'un*

Philos-ophe），Iverdun，1768。 英译：*Travels of a Philosopher*，Baltimore，1818。

(23) Turgot： *Reflections on the Formation and the Distribution of Riches*（英译本），N. Y.，London，1898。 林光澄译：《财富之成立及其分配》，商务印书馆，1936 年。 又《52 中国问题集》，英译见马弗利克：《中国为欧洲的模范》，页 47—58。

(24) Christian Wolff： *De Sinarum Philosophia Pratica*，Halle，1722。 J. H. Formey 法译：*La belle Wolffienne*，1748。 参照五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页 474—528。

(25) I. Kant： *Kritik der reinen Vernunft*。 英译有 Meiklejohn，Max Müller，Norman Kemp Smith，George S. Morris 各种译本。 胡仁源译：《纯粹理性的批判》，商务印书馆，1935 年。

(26) 宗白华等编：《歌德之认识》，南京：钟山书局，1933 年。收录《歌德与中国文化》、《歌德与中国小说》、《孔子与歌德》等篇。

(27) G. W. F. Hegel： *Vorlesungen Uber die philosophie der Geschichte*。 J. Sibree 英译：*Lectures on the Philosophy of History*，London，1914，Part I，Section J，“China”，pp. 121—144。 王造时译：《历史哲学》，三联书店，1957 年。

(28) G. W. F. Hegel： *phänomenologie des Geistes*。 J. B. Baillie 英译：*The Phenomenology of Mind*，修订本，London，1931.

(29) G. W. F. Hegel： *Wissenschaft der Logik*。 W. H. Johnston and L. G. Struthers 英译：*Science of Logic*，2vol. s，1929，第一册。

(30) ショペンハウエル：《天然の意志》，景山哲雄译，大雄阁书房，大正十四年。

四、 本书每编之末均附注释，对于难得或需要解释之资料，则偶录人西文，以资参考，但以英文为限；此一面为求征信，一面亦为读书进一步研究之便利。 又耶稣会士姓名西文写法不同，如以沙勿略为

例，Franciscus Xaverius（拉丁），Francisco de Xavier（葡萄牙、西班牙），Francisco Xaveiro（意大利），Franz Xavier（德），Francis Xavier（英），Francois de Xavier（法），本书亦以英文写法为准。

五、本书撰成，资料方面有赖以前外国汉学家之研究资料甚多，认为一人之力，不如谓为出于集体之帮助。国内学者贡献亦不少，引用之处均随处注明，不敢掠美。又此书从撰述以至修订，历时约20年，个人知识能力有限，且此论题原始资料多在国外，如巴黎国立图书馆、罗马教廷图书馆、日本东洋文库等处，北京大学善本室虽亦藏有重要资料，但数目极有限，自知挂一漏万，本书不过抛砖引玉之意，更进一步之研究，尚待他日。

六、本书因据旧本一再加以修订，虽易稿四次，恐未免仍有旧观点之残余。又所引资产阶级学者资料与耶稣会士原始资料，亦有因情况不明，以致批评不到之处，务祈国内外同人随时发现，不吝加以指正。

七、本书原有两个附录：（一）《十八世纪中国哲学对于欧洲哲学的影响》，见《哲学研究》1959年第四期；（二）《关于十六、十七世纪来华耶稣会士的评价问题》，见《新建设》1959年11月号，今皆从略，请读者自己参看。

1962年6月10日朱谦之于北京大学

前　论

东西文化接触是文明世界的强大推动力。以哲学为例，东西哲学均有其自身的发展规律，但同时也发生相互影响。中国哲学对欧洲思想的影响，实以1645年至1742年天主教徒争论之礼仪问题，与耶稣会士对宋儒理学之态度为其关键。但欲明此，须先注意中国文化西传之历史。以吾所见，13世纪至16世纪中国的重要发明，以蒙古人与阿拉伯人为媒介，其所传播之中国文明，实予欧洲文艺复兴之物质基础创造了条件；而16世纪以来耶稣会士来华传教，其所传播之中国文化，则实予17、18世纪欧洲启明运动创造了思想革命的有利条件，二者均不可不先加以叙述。作前论两篇：

第一章　欧洲文艺复兴与中国文明

第二章　18世纪中、欧之文化接触

第一章

欧洲文艺复兴与中国文明

一、 文艺复兴之物质条件

什么是文艺复兴？ 严格来说，是指欧洲 15 世纪后半期开始从封建社会的经济结构中，最初萌芽产生了资本主义生产及其相适应的上层建筑的形成过程。 但追溯到这一段历史，则实从 13 世纪以来，从东方各民族那里取得东方技术上的成就，为其物质的重要条件。 文艺复兴虽然表面上意味着古代文化的复兴，但本质上是和封建制度与教会开始作斗争的。 恩格斯在《自然辩证法》导言里曾说明这个时代的特征："这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革"。 影响所及有意大利、英、法及日耳曼等国；德国人把它叫做 Reformation（宗教改革），法国人把它叫做 Renaissance（文艺复兴），意大利人把它叫做 Cinquencènto（16 世纪），但恩格斯认为这三个名称都不能把这个时代的特征包括住。 "这是从十五世纪下半叶开始的时代。 国王的政权依靠市民打垮了封建贵族的权力，建立了巨大的、实质上以民族为基础的君主国，而现代的欧洲国家和现代的资产阶级社会就在这种君主国里发展起来；当市民和贵族还在互相格斗时，德国农民战争却预言式地提示

了未来的阶级斗争”。[1]文艺复兴事实上就是欧洲都市市民对于中古封建贵族之经济的、政治的、文化的一般斗争，而专就文化来说，这个伟大的时期是“一个新世界——希腊的古代；在它的光辉的形象面前，中世纪的幽灵消逝了；意大利出现了前所未见的艺术繁荣，这种艺术繁荣好像是古典古代的反照，以后就再也不曾达到了。 在意大利、法国、德国都产生了新的文学，即最初的现代文学；英国和西班牙跟着很快达到了自己的古典文学时代。 旧的 orbis terrarum 的界限被打破了；只是在这时候才真正发现了地球，奠定了以后的世界贸易以及从手工业过渡到工场手工业的基础，而工场手工业又是近代大工业的出发点。 教会的精神独裁被摧毁了，德意志诸民族大部分都直截了当地抛弃了它，接受了新教”。[2]这是西方文化的古代希腊世界的复现，而另一方面，则为东方文化的输入。 恩格斯接着说：“一种从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想，愈来愈根深蒂固，为十八世纪的唯物主义作了准备。”[3]恩格斯这一段有力的描写，可见文艺复兴虽为希腊古学复兴的一个旗帜，但这欧洲新世界文化的诞生实有赖于东方文化的输入造成了它的有利的各种条件。 中国哲学曾经通过 17、 18 世纪的经济条件和欧洲接触，同样地在 13 世纪至 16 世纪，中国的重要发明即以阿拉伯人为媒介，给欧洲文艺复兴之物质的基础创造了条件。

我们研究西方文化东渐史，知道亚历山大曾传布希腊文化于东方各国，同样 13 世纪蒙古人到达欧洲，其传播中国文化和亚历山大之传布希腊文化，颇相类似。 法国东方学者莱麦撒（Abel Rémusat）曾论元代世界大通东西文明接触所发生的影响极为详尽。 他指出蒙古人所传东方文化有如下各项：（1）罗盘针，（2）火药，（3）钞币，（4）戏赌纸牌，（5）活字版印刷术，（6）算盘等。[4]蒙古当时是落

---

[1] 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1971 年，页 6。
[2] 同前书，页 6—7。
[3] 同前书，页 7。
[4] 莱麦撒语，译见张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 2—6。

后的游牧国家，但拔都西征欧洲对于东西民族文化之接触混合影响很大。[1]蒙古版图混一欧亚，而驿站与海运的发达，遂使东西文化交通极为便利，因而引起无数革命的观念与革命的事物以入欧洲。说得最明白的还是恩格斯，因为这些中国发明的传播，可以由中国直接输入，如"蚕在550年左右从中国输入希腊"[2]，也可以间接归功于阿拉伯人。恩格斯在《自然辩证法》中叙述在中世纪末期独创的发明很多，东方输入的发明也不少。[3]"它们不仅使希腊文学的输入和传播、海上探险以及资产阶级宗教改革真正成为可能，并且使他们的活动范围大大扩展，进程大为迅速。此外，它们提供了古代从未想到过的、虽然还未系统化的许多科学事实。"他举例如"磁针、印刷、活字、亚麻纸、火药、眼镜、在计时上和力学上是一巨大进步的机械时计"。接着他又指出历史上的重要发明，兹摘录有关东西文化交流的几项如下：

> 棉纸在七世纪从中国传到阿拉伯人那里，在九世纪输入意大利。……
>
> 养蚕业传入意大利，1100年左右。……
>
> 磁针之从阿拉伯人传到欧洲人手中，1180年左右。……
>
> 破布造纸，十四世纪初叶。……
>
> 木刻和印刷——同时。十五世纪初叶——引者注。

"此外，旅行所提供的材料（马哥波罗，1272年左右，等等）。"恩格斯的这个指示虽不全归功中国，但很明显地是极重视中国输入的发明的影响的。

中国文明直接间接能给欧洲文艺复兴造成有利的技术条件者，自不能不首数中国之几种发明。卡特（T. F. Carter）在《中国印刷术的发明和它的西传》（*The Invention of Printing in China and its Spread Westward*）

---

[1] 参照洪钧《元史译文证补》、柯劭忞《新元史》、多桑《蒙古史》等书。
[2] 恩格斯：《自然辩证法》，页170。
[3] 同前书，页169—171。

的绪论中，曾举出四大发明，即一为造纸，二为印刷术，三为火药，四为罗盘针，均对于欧洲的文艺复兴时代有很大的影响，而此四大发明均以中国人占最重要的地位。[1]1834 年克拉普洛特（Klaproth）在巴黎刊行《与洪堡（Humboldt）论罗盘针发明书》，力主罗盘针、火药、印刷等都由中国人发明，阿拉伯商人和航海者媒介传入欧洲。[2]可见此大发明的传播，恩格斯归功于阿拉伯人和中国人都是十分正确的。

现在试分述如下：

（一）造纸

我们知道文艺复兴是把人类的知识容量提高扩大，最重要的当然就是印刷的材料——“纸”了。但造纸之法实为中国人所发明。其事见《后汉书·蔡伦传》[3]，时在纪元 105 年，在他以前已有丝屑所制之纸，可见很早就发明了[4]。汉学家如夏德（F. Hirth）和高本汉（B. Karlgren）等均极注意中国纸和欧洲文明的关系。[5]德国亚可布（Georg Jacob）《论东方对于西方文化之影响》告诉我们，“希腊罗马的人，从来没有想到纸的发明，我们还是靠中国人蔡伦的智慧，才能享受现在这种便利”；接着还述及造纸术输入欧洲一段小史。[6]把他和卡特所作《纸张自中国至欧洲

---

[1] 吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆，1957 年，页 9。

[2] 参看石田干之助：《欧人の支那研究》，共立社版，页 256。

[3]《后汉书·蔡伦传》：“自古书契多编以竹简，其用缣帛者谓之纸。缣贵而简重，并不便于人。伦乃造意用树肤麻头及敝布鱼网以为纸，元兴元年奏上之。帝善其能，自是莫不从用焉，故天下咸称蔡侯纸。”

[4] 沙畹（Chavannes）：《纸未发明以前的中国书》，冯承钧译，见《图书馆学季刊》，第五号，第一册。

[5] 高本汉：《中国语言学研究》，第五章，页 96，述中国纸与欧洲文明之关系云：“欧洲通行造纸之法是在十三世纪，此时以前通用羊皮纸，而印刷术运用则在十五世纪时代。因造纸法传人，印刷术不久便风行，这对于西方的文献含有极大意义。”

[6] “蔡伦生在约纪元后百年，他用树皮、麻、破布、烂网来造纸。751 年（唐玄宗天宝十年）七月，阿拉伯一个国王齐亚德（Ziyad）同中国皇帝遣来的军队打了一仗，把中国军队打败，俘虏了好些中国能够造纸的军人回到撒马尔干。这些中国人起首工作，不久羊皮和其他写字的材料都没有人用了。《天方夜谭》中有名的宰相法尔的弟弟加亚听说萨马康的纸好，就把这一个工业移植到巴格达（Bagdad）。他移植的主要原因是因为许多案卷在羊皮上容易改窜，在纸上不容易作假。从巴格达，那时回教世界的中心，造纸的工业渐渐传到西班牙、西西里（Sicily），再由那里传布到欧、美。”亚可布：“论东方对于西方文化之影响”，原文载在 *Sinica*，VI，Jahrgang（1931），Hett. 4，译见《史地周刊》第 79 期。

的千年历程图》[1]比看一下，便可看出纸的发明和文艺复兴的关系了。有了纸才助长了文明的输入和传播。恩格斯叙述纸的历史说，12 世纪以来阿拉伯人和西班牙犹太人就使用亚麻纸，“棉纸自 10 世纪以来就逐渐出来，而在 13 世纪和 14 世纪已经传布得更广，莎草纸从阿拉伯人占领埃及以后就根本不再使用了”。[2]这阿拉伯纸就是由中国西传的。

（二）印刷术

印刷术和造纸一样，两者同为文艺复兴期宗教改革及民众教育的基础；对于新的资产阶级文化的发展，具有极大的意义。中国印刷术之传入欧洲，许多人归功于马哥波罗；据意大利的一种传说，马哥波罗曾从中国带来一些雕版至威尼斯，遂传其术于 14 世纪之卡斯他尔地（Pam-philio Castaldi of Feltre）以刻字知名。但这种传说，卡特在《中国印刷术的发明和它的西传》中即认为不甚确切，不过欧洲印刷术实发源于中国，这却是真的。中国雕版印刷在第十世纪便有很大进步，敦煌的新发现即为好例。直至元人西征，此时中国印刷术已发达到最高顶点。[3]而蒙古军队经过的地方均与欧洲早年采用雕版印刷的地方相近，不能谓其绝无影响。[4]虽此种影响，其详情不大可考，但在蒙古史中，仍有痕迹可寻。[5]1500 年历史家约维瓦斯（Paulus Jovius）曾主张中国印刷术传入欧洲，系假道于俄国。[6]亚可布教授更论到活字版印刷术，以为“活版印刷也是在 1041 到 1049 年间，由中国毕昇发明，再由中国传到高丽与日本。我们现在虽然不能够明确地说出活版印刷怎样传到欧

---

[1] 参见吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，页 98 与 99 之间。纸张自中国输入欧洲之路程大要如下：(1) 中国汉地（公元 105 年），(2) 敦煌 (150)，(3) 楼兰 (约 200)，(4) 尼雅 (Niya，250—300)，(5) 吐鲁番 (399)，(6) 撒马尔干 (751)，(7) 巴格达 (793)，(8) 埃及 (约 900)，(9) 摩洛哥 (约 1100)，(10) 西班牙 (1150)，(11) 法国 (1189)，(12) 德国科伦 (1320)，(13) 英国 (1494)，又自科伦至 (14) 荷兰 (1586)，其后于 1690 年输入美洲；另一支由埃及至 (15) 意大利 (1276)，(16) 德国纽伦堡 (1391)。

[2] 恩格斯：《自然辩证法》，页 169。

[3] 吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，页 134。

[4] 同前书，页 135。

[5] 同前书，页 133。

[6] 同前书，页 136。

洲，却是最近在东亚又发现活版印刷的书籍，远在谷腾堡（Guttenberg）以前”[1]。虽然伯希和（Paul Pelliot）在敦煌千佛洞所发现之维吾尔活字与汉字不同，而活版印刷既经在中国发明，当时又流行于中亚，则在文艺复兴的初期传入欧洲也是很可能的事。自有活版印刷以后，欧洲的人才能得到便宜书籍，而文艺复兴的种子也如雨后春笋一般蓬发起来了。

（三）火药

火药对于文艺复兴的贡献，在于消灭封建社会的城堡，因而影响到封建制度，并建立民众自卫军的基础；但火药也是中国的发明品，西传欧洲的。恩格斯在《反杜林论》中讲到火药，很生动地说：“在14世纪初，火药从阿拉伯人那边传入西欧，它使整个作战方法发生了变革，这是每一个小学生都知道的。却是火药和火器的采用决不是暴力行为，而是一种工业的，也就是经济的进步。不管工业是以生产什么东西或破坏什么东西为目的，工业总还是工业。火器的采用不仅对作战方法本身，而且对统治和奴役的政治关系起了变革的作用。要获得火药和火器，就要有工业和金钱，而这两者都为市民所占有。因此，火器一开始就是城市和以城市为依靠的新兴君主政体反对封建贵族的武器。以前一直攻不破的贵族城堡的石墙抵不住市民的大炮；市民的枪弹射穿了骑士的盔甲。贵族的统治跟身披铠甲的贵族骑兵同归于尽了。”[2]火药在中国最初本为鞭炮之用，至宋则用之以作战。1161年至1162年宋金之战，1232年金元之战，均使用火药。1218年成吉思汗陷落喀什噶尔（Kashgar）、浩罕（Kohand）、布哈拉（Bokhara）以及花剌子模（Khorazm）、撒马尔干（Samarkand）诸城，其军人也学中国人，具有火炮火药以备攻城之用。[3]亚可布教授说火药与欧洲文化的关系，以为

中国火药实奠定了欧洲新式战争的基础。古代希腊和中世纪

---

[1] 亚可布：“论东方对于西方文化之影响”。
[2] 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社，1970年，页164—165。
[3] 韦尔斯：《世界史纲》（Wells，*Outline of History*），第三十三章，第二节。

没有用炸药。……马库斯·格利库斯（Marcus Graecus）遗留下来一张制造火药的单子，上面的确写得有硝、煤、硫磺。以前大家错把马库斯当成第九世纪的人，所以引起许多误会，现在我们的的确确知道他在1250年写这本书，并且还受了阿拉伯人的影响。又有人说火药是希瓦慈（Berthold Schwartz）1454年发明的，这也是错误。火药里边最主要的成分硝最初是中国发明的，却是顶早在14世纪中叶才被一般人知道的。关于中国人1232年在汴京（现在河南开封）勇敢地抵抗蒙古征掠的事情，中国史书上有明文记载，这里边我们第一次发现用炸药来轰击敌人。在12世纪的时候，阿拉伯人也从中国那里知道火药了，他们叫火药作“中国的雷”，叫火器作“中国的箭”。在阿拉伯1275至1295年出版的一本讲火器的书，硝已经成了基本的成分。同一作者，还第一次描写鱼雷，巴黎的抄本上面有一幅图画，绘出了东方最古的大炮的形状。牛津大学图书馆抄本上也有一个插画。我们手用炸药的先驱当然要算弩箭。弩箭在中国纪元前12世纪已经发明，纪元后第四世纪欧洲才有。[1]

而且依据卡特所说，欧洲著作家最早述及火药的，当推罗吉尔·培根（Roger Bacon）。培根是13世纪人物，他知有火药，是由于读阿拉伯故事书，或从中亚旅行家卢白鲁克（Rubruck）间接得来，则不甚可考。又“西洋人用火药炮铳于战争，最早为元顺帝至正六年（1346年）英法两国克莱西（Cricy）的战争，据考据家谓其术传自东方中国”。[2]可见欧洲人知用火药是从中国传来，确是一种历史的事实了。

（四）罗盘针

罗盘针也是由蒙古人而输入欧洲的。在中国发明很早，王充《论

---

[1] 亚可布：“论东方对西方文化之影响”。

[2] 吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，页106。张星烺：《欧化东渐史》，页56。

衡·是应篇》："司南之杓，投之于地，其柢指南"，说者谓即后汉初我国发明罗盘针的铁证。但一般学者均认中国及世界书籍首先涉及罗盘针者，当推11世纪沈括的《梦溪笔谈》与朱彧的《萍洲可谈》，大概在11世纪末期与12世纪初期即已使用。欧洲文献则直至12世纪末期与13世纪初期，阿拉伯方面关于罗盘针的记事亦始于13世纪初期。[1]可见罗盘针实为中国发明而经阿拉伯人西传欧洲的。亚可布教授曾说及罗盘针对于欧洲文化的影响，以为罗盘针是中国人最重要的发明，它放开我们的眼界。"我们近代的世界观的形成全靠深入异邦文化的精神，只有罗盘针的发明才能够帮助我们达到这种境界。希腊罗马的航行只限于沿海，地中海那样一个小海占据了四围的土地，人文主义者就以为这是世界帝国了。"[2]这不是挖苦欧洲人的话，实在希腊罗马时代固也知道磁石，但不知道它指定方向的力量，而在中国方面，则在哥伦布很早以前，已经发现了磁针的方向。卡特说及欧洲人最早言及磁针的为1190年普洛温斯（Guyot de Provins）所作的诗，还有维特利僧正（Car-clinal cle Vitry）以为磁针系由印度传来，实则中国人发明最早，阿拉伯人则用之于航海，因而传入欧洲。[3]但依近来研究的结果，航海罗盘针在中国11世纪的末期已经讲到。[4]知道航海罗盘针为中国所发明，又知欧洲在14、15两世纪航海均借助于罗盘针，[5]便知文艺复兴时地理上的大发现不得不感谢我们中国人的技术上的贡献了。

由上所述，已知文艺复兴之物质的重要条件，如纸、印刷术为教育改革的基础；火药为解除封建武装、创立民众自卫军的基础；罗盘针为地理上大发现的基础。总结起来，不是很容易看出文艺复兴的极端有

---

[1] 夏德考证罗盘针非为中国发明，见 *The Ancient History of China* 第四章，页126—136，"Origin of the Mariner's Compass in China."桑原骘藏驳之，见《中国阿拉伯海上交通史》，页124—125。

[2] 亚可布："论东方对于西方文化之影响"。

[3] 吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，页107。

[4] 朱彧《萍洲可谈》："舟师识地理，夜则观星，昼则观日，阴阳观指南针。"按此即航海指南针之证。

[5] 韦尔斯：《世界史纲》，第三十四章。

利的技术条件完全依靠中国的重要发明吗？ 当然这除中国直接传入欧洲之外，仍应归功于阿拉伯人。 文艺复兴时代即使中国没有任何精神的贡献，但就上面所述对于欧洲之物质的、技术的革命贡献来说，已经是划时代的历史事实了。

二、 文艺复兴期对于中国之认识

我们再来观察一下文艺复兴期中欧洲人对于中国之认识。 在 13 世纪蒙古人勃兴时代，借蒙古人为媒介，东西两大文明——中国系（中国、朝鲜、日本等皆属此系）与希腊、罗马系（今欧美各国皆属此系）始实行接触。 旧著如法国东方学者莱麦撒及玉尔《契丹纪程》（Yule: *Cathay and the Way Thither*），近著如西开斯《探求契丹》（Sir Percy Sykes: *The Quest for Cathay*）都记载着当时的盛况。 东西交通除不知名的商人教士以及随从军队以外，有名人物见于记载，和历史上偶然数及欧人之为谋利或好奇而来东方者，还不知几多。[1]就中有东罗马、西罗马及日耳曼、法兰西的游历家、商人、教士或充大使往蒙古大汗都城的，由于这些人物所作游记或所通信件，不但可供研究当时东西交通的史实，且可由之而窥见欧洲当时对于中国的认识。 现试分述如下：

（一）教士[2]

当时欧洲帝王、教皇有热心联络蒙古的，一为罗马教皇意诺增爵四世（Innocent Ⅳ），一为法兰西王路易第九（Louis Ⅸ）。 他们派遣教

---

[1] 张星烺：《中国交通史料汇编》，第二册，页 1—4。 玉尔和戈逖尔：《契丹纪程》，四册，伦敦，1913—1916 年新版。 西开斯：《探求契丹》，伦敦，1936 年。 德译本：*Europa sucht China*， 1939。

[2] 参照 A. C. Moule: *Christians in China before the Year* 1550, Chap. Ⅷ, "Under the Mongol Empire", pp. 216—240; Latourette: *A History of Christian Missions in China*, Chap. Ⅴ, pp. 61—77。 樊国梁：《燕京开教略》，上篇，页 17—73。 萧若瑟：《天主教传行中国考》，卷二，页 33—96。

士使者到和林或北京，大概为着几个目的：第一，请蒙古人在欧洲境内勿行杀戮；第二，劝化蒙古人改信基督教；[1]第三，欲借蒙古之力来抵制土耳其人，收回圣地。因此而出使东方者，前后有高僧勃拉奴·克劈尼（Plano Carpini）、卢白鲁克、约翰·孟德高维奴（Jean de Monte Corvino）、马黎诺里（John de Marignolli）等。圣方济各派鄂多立克（Friar Odoric）为中世纪西方四大游历家之一，其来游中国，要亦不外出于政治的和宗教的动机。虽然这种联合蒙古和宣传基督教的计划以后终成失望，但就其对于中西文化交通上的贡献，却增加了不少新的材料。

(1) 勃拉奴·克劈尼

1245 年方济各会会士勃拉奴·克劈尼以 60 余岁的老人，奉教皇命派使蒙古，[2]自里昂起程东来，持有教皇致鞑靼王书函；1247 年又持元帝复教皇书函回欧，其所作游记[3]第九章，记述契丹略云："契丹人虽为异教徒，但自有文字，听说他们还有一种新旧约两圣书，有僧侣，且信灵魂不灭之说，只有一点和我们不同，即没有洗礼。对于圣经和基督教徒颇知崇敬，为人乐善好施，温文有礼，是和平的民族。无胡须，面貌和蒙古人略同，有特殊的言语，精于工艺，其技巧在世界上没有谁比得上他们，土地富饶，产生一切养生之物，如五谷、酒、金、银、丝等。"[4]

(2) 卢白鲁克

1253 年奉法兰西国王之命出使蒙古，其所作游记，名为《圣方济各教派修道士卢白鲁克 1253 年东方各国旅行记事》，[5]其中有一章记述

---

[1] "教皇意诺增爵第四召集欧洲各奉教国会议于法国里雍府……然联合兵力一事徒劳梦想，终未见诸实行，教皇不得已，乃别生一计，谓既不能联合各国同仇敌忾，若遣传教士充作使臣与蒙古修好，或亦可止其凶残，况闻朝廷不乏奉教敬主之人，万一劝得大可汗幡然悔改，则可收效无形，烽火之警从此永熄、正本清源之策当无过于此者。"《天主教传行中国考》，卷二，页 40。

[2] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXXIV，"Preliminary Essay 96"。张星烺：《中西交通史料汇篇》，第二册，页 48—54。石田干之助：《欧人の支那研究》，第四章，63—71 页。西开斯：《探求契丹》，第七章，页 93—98。

[3] *The Voyage of Johannes De Plano Carpino*，A. W. Pollard 英译本。向达译：《柏朗嘉宾游记》。

[4] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXXIV，"Preliminary Essay 97"。

[5] 同前书，第一卷，页 CXXIV，"Preliminary Essay 98"。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 54—58。石田干之助：《欧人の支那研究》，第四章，页 71—78。西开斯：《探求契丹》，第八章，页 101—102。

大契丹，以为即古代赛里斯国（Land of the Seres），产丝之佳，世界无比。国中有一城市，以银为城墙，以金为城堞，人民精于各种手艺，世代相传，医术尤妙。对于药用植物的性质功用有透彻的知识。通行纸币，上盖蒙古大汗的玉玺，写字用毛刷，和画工所用的刷略同，文字则常合数学而成一字云。[1]

(3) 约翰·孟德高维奴

1289 年奉教皇命派往中国传教，留中国约 30 余年，曾写两封信给西方友人报告远东情形。[2]就中 1305 年一函，在汗八里（Cambalec，北京）所发，报告在契丹传教并在京城建筑教堂和领洗等事。最后一段极称大汗土地广大，人口众多，财富充裕，普天下更无第二。次年又有一函由教士带回罗马，说及汗八里城之大，大汗所辖国境之大，并明显地指出京城里异教各宗派，其克己之严有过于拉丁僧人云。[3]

(4) 安德鲁(Andrew of Perugia)

1307 年安德鲁和主教等六人奉教皇命往契丹，1326 年自泉州寄一函叙述东方情形。此函和约翰·孟德高维奴的两封现均存于巴黎国立图书馆。[4]书中述及所见汗八里和剌桐（Zaiton，泉州）的繁荣盛况，谓其国富兵强、土地之大、人民之众、城邑之多，简直非言语文字所能形容；而且在此大帝国境内，无论何国人民均可自由居住与自由传教云。[5]

(5) 鄂多立克

鄂多立克为元时东方传教最著名的人，1314 年即开始传教旅行。在北京时，受洗奉教的有二万余人，内有多名均居要职，及后奉命西归，游历山西、陕西、四川各省，至于西藏。[6]其所作旅行记，各国均

---

[1] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXXV—CXXVII，“Preliminary Essay 99”。

[2] 同前书，第一卷，页 CXXXII，“Preliminary Essay 104”。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 103—127。石田干之助：《欧人の支那研究》，第五章，页 111—113。

[3] 玉尔：同前书，第一卷，页 203，208。

[4] 同前书，第一卷，页 183。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 127—136。

[5] 玉尔：同前书，第一卷，页 222—223，224—225。

[6] 樊国梁：《燕京开教略》，上篇，页 67。

有译本，汉译题《真福和德理传》[1]，其中所记东方事物，例如在中国用鸬鹚捕鱼、妇女缠小足、富贵人留长指甲等，均为《马哥波罗游记》中所无。[2]述及在北京时经历，“一日皇上由上都回京，吾等探知归期，余本主教携带会友数人，出迎于二百里外。……此时上见吾等高举十字，恭迎道左，即免其冠，冠上有珠，乃希世之宝，无人可估其价”云。[3]

(6) 马黎诺里

1339 年奉教皇命，同 32 人报聘中国。 1342 年到汗八里，住三四年，始南下至刺桐港。 其所作《波希米亚史中东方见闻记》，后人加以整理，题为《教皇专使小级僧约翰马黎诺里奉使东方录》，[4]述及中国、印度甚详。 描写鞑靼大汗，国威所及，几有东方世界之半，兵强国富，城邑之多，各民族在其境内者之众，简直骇人听闻。[5]经蛮子国（Manzi）时，所见光华灿烂的世界，更非文字笔墨所能形容，自羡眼福不浅。[6]蛮子国所辖有三万大城市，村堡无数，其疆土之大，几于使人不能相信。 物产丰富，尤其水果为拉丁诸国所无。 康勃绥（Campasy，杭州）最著名，其富丽繁华，建筑物的雄壮，古今无比。 前人曾称此城有一万座的美丽石桥，穷极雕刻，初以为不甚可靠，今皆一一证实。 还有刺桐城为一大商港，物富民殷，可见太平景象。[7]马黎诺里此次使节，递呈国书外，并献战马、美酒与教皇赠物；其中献马一事，元史记载以外，私家所记与文人歌咏，颇极一时之盛。[8]

---

[1] 英译本见《万人丛书》（Everyman's Library）812 第二部分《鄂多立克旅行记》（*The Journal of Friar Odoric*），页 231—278。 汉译本郭栋臣译，湖北崇正书局清光绪十五年刊本。

[2] 玉尔：同前书，第一卷，页 6—7。 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 136—140。 石田干之助：《欧人の支那研究》，页 114—116， Moule：*Christians in China before the Year 1550*， Chap. IX， “Western Writers of the Fourteenth Century”， pp. 241—249。

[3] 樊国梁：《燕京开教略》，上篇，页 69。

[4] 玉尔：《契丹纪程》，第二卷，页 311—334， 335—394。 Moule：*Christians in China before the Year 1550*， Chap. IX， pp. 252—264。 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 147—221。 石田干之助：《欧人の支那研究》，第五章，页 118—119。

[5] 玉尔：同前书，第二卷，页 335—336。

[6] 同前书，第二卷，页 342。

[7] 同前书，第二卷，页 335。

[8] 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，“中国史书上关于马黎诺里使节之各种记载”，页 221—224。

（二）商人

元代不但教士东来，西方商人亦集合于和林、汗八里各地。 勃拉奴·克劈尼往中国时，同行有伯莱斯劳（Breslau，德国东方大城）、波兰及澳大利亚的商人。 由俄国归时，又有基奴亚（Genoese）、皮撒（Pisans）及威尼斯商人相伴，不过这些商人均为不知名的人，兹述有名商人之见于记载者如下：

（1）尼古剌·波罗（Nicolo Polo）

威尼斯市商人尼古剌·波罗同玛窦·波罗（Matteo Polo）兄弟二人，于宋理宗景定元年（元世祖中统元年，1260 年）决议赴黑海营商，于是购买珍宝，自君士坦丁堡出发，沿海路到速达克（Sondak），骑行多日，到达一个鞑靼君主驻所，留居一年，后经过沙漠至布哈拉，先向北行，次向东北行，骑行足一月，始至忽必烈大汗处。 他们一路上遇见不少奇异事物，见大汗后，很受优待。 大汗问及基督教和罗马教皇，并遣回通聘教皇，请教皇派遣熟知基督教义通晓七种艺术的 100 人来，这些人须能证明基督教的优越，使大汗同其所属人民变成基督教徒者。 此外并命他们将耶路撒冷救世主墓上的灯油携回。 二人行至阿迦（Acre），时 1269 年，教皇已死，新教皇还未选出，因恐回去复命太晚，他们商议携带尼古剌子马哥（Marco）往朝大汗。 年幼的马哥波罗以后在中国甚得元朝宠用，所著《马哥波罗游记》（*The Travels of Marco Polo*）载中国事情甚详，另见下文。[1]

（2）裴哥罗梯（Francesco Balducci Pegolotti）

佛罗棱萨商人裴哥罗梯于 1340 年著《诸国记》，此书后人改名《通商指南》。 全书包含地域，东至中国，西至英国，凡欧人来华经商必需的知识，如道路里数、进出口货品、金融制度、度量衡制度、税捐问题，乃至纸币问题，均一一论及。 不过裴氏曾否亲至契丹，尚待考证。[2]

---

[1]《马哥波罗游记》，第一卷，第一至十八章。 冯承钧译：《马可波罗行纪》，上册，页 3—48。 张星烺译：《马哥孛罗游记》，第一册，页 2—55。 参考西开斯：《探求契丹》，第九章，页 115—122。

[2] 玉尔：《契丹纪程》，第二卷，页 279—286，287—308。 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 316—347。

(3) 康梯(Nicolo Conti)

威尼斯商人康梯于 1438 年，随 600 队商游历东方，至印度以东各地。 所述《游记》一书，系布拉绰利尼（Poggio Bracciolini）用拉丁语写成的。 他曾到过中国广东、福建各地，其所述南勃台（Nemptai），考据家认为即福州南台。[1]据他所说此城与都城汗八里西亚，二地所有房屋宫殿的建筑、装饰品的陈列，和意大利相同；而人民温文有智，富裕尤为他国所不及。 又说契丹商人皆极富裕，所用船舶亦较欧洲各国为大，其人称欧人为法兰克人（Franks），谓世人皆盲，只法兰克人有一眼，彼人才有二眼云。[2]

(三) 外交使者

克拉维约(Rui Gonsalez de Klavijo)

元时意大利人、法兰西人、福雷铭人（Flemings）均有充大使往蒙古大汗都城的。 如尼古剌·波罗和玛窦·波罗二人，当路过布哈拉城时，遇到波斯旭烈兀大王派往中国忽必烈大汗朝廷的大使。[3]又卢白鲁克出使东方，托言传教，实际也衔着政治上的大使命。 现在只举西班牙大使克拉维约一人为例。

克拉维约以明成祖永乐元年（1402 年）到撒马尔干，留该城二年，著《东方奉使记》，其第十二章述及中国皇帝名九邑斯汗（Cayis Han），其意为“统有九州之大帝”之谓。 鞑靼人则称之为通古斯（Tanguz），其意为“嗜食豕肉之人”云。 他在撒马尔干城看到中国运来的许多货物，以绸缎为最美丽，麝香一物为世界各国所无。 红玉、钻石、珍珠、大黄……凡在撒马尔干的中国货物，无不名贵，为人所珍视。 中国人可算世界上最精巧的工人，其人自夸，世界民族只彼

---

[1] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXXVI—CXXXVII，“Preliminary Essay 109”。 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 365—368。 石田干之助：《欧人の支那研究》，页 130—132。

[2] 玉尔：同前书，第一卷，“Preliminary Essay 109”。

[3] 《马哥波罗游记》，第一卷，第三、四章。

种人有二眼，法兰克人一眼，而莫耳人（Moor，阿拉伯人）则尽是瞎的，因此彼等可算世界最优秀的种族了。[1]

（四）游客

约翰·西尔脱白格(Johann Schiltberger)

元代欧人不少因好奇心的驱使而往游东方的。此等游历家归国以后，常在教堂及各地王侯宫廷中受人欢迎，演讲许多东方的奇闻异事。如所称中世纪西方四大游历家，即马哥波罗、鄂多立克、依本·拔都他（Ibn Batuta）、康梯四人，皆亲至中国，著有游记，不消说了。明初德国游客约翰·西尔脱白格亦曾至中央亚细亚察合台国，服务于帖木儿军队中，其所作游记亦略述及中国情形。[2]

（五）工程师及其他

《马哥波罗游记》卷二第七十章述及日耳曼工程师，在攻陷襄阳时，曾相助制造弩炮。又在北京，亲见俄国制印工人、巴黎首饰匠，及其他欧洲人。又有善歌者罗伯特（Robert）漫游东亚后，归卒于巴黎附近查脱（Chartres）的大教堂中，不过这些人都没有著述传世，也就成为不重要的了。

三、《马哥波罗游记》之影响

从13世纪初期蒙古人勃兴时代，以至14、15世纪元末明初，欧洲

---

[1] 杨涤新译：《克拉维约东使记》，第十二章，页134，商务印书馆，1944年。参看玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页CXXXV—CXXVI，“Preliminary Essay 108”。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页357—365。石田干之助：《欧人の支那研究》，第五章，页124—127。

[2] 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页356—357。石田干之助：《欧人の支那研究》，页127—128。

尤其意大利的教士、商人、外交使者、游客、工程师等不断地东来，对于中国——Cathay——文化的认识，已使欧洲人耳目一新，唤起了中古文化的不少迷梦。就中却有一部“大史书”描写中国的物质文明，具有一种更亲切的意义和更明了的图形，这就是威尼斯商人尼古剌·波罗之子所述的《马哥波罗游记》了。此书在14、15两世纪时风行一时，凡知识界人士几乎人手一编。恩格斯在述及中世纪末期的世界状况时也提及“此外，旅行所提供的材料（马哥波罗，1272年左右，等等）”，可见此书的重要性。此书所述故事当时倾动全欧，眼界为之一新。《游记》中所述的人名及契丹、汗八里之类常被15世纪的小说引为题材，今人则拿来研究中世纪的地理和东方的历史。

马哥波罗在中国前后18年，曾奉命出使缅甸，后又奉命至印度各国，有人根据《元史·世祖本纪》及奸臣《阿合马传》所载“孛罗”认为一人，说他曾充扬州长官3年，枢密副使数年，助元人平定江南，征讨日本，又曾擿发奸臣阿合马的罪状，但也有人认为不确。[1]所作游记，经近代人精确研究的结果，知皆系事实，和普通所谓游记不同。它实是一种最宝贵的史料，不但如梅斯菲德（John Masefield）所说“他替欧洲人的心目中，创造了亚洲”；[2]他实在更真切地给文艺复兴期的欧洲人创造了一个模范的文明世界。他在文艺复兴期的贡献可分作三方面来说：

（一）地理上之大发现

文艺复兴在西班牙、葡萄牙所产生的特殊花果，就是地理上的大发现。由于欧洲人发现了新的早先不知道的贸易路线，就加速了资本主义关系的发展。《马哥波罗游记》虽不是促成大发现的主要原因，但

---

〔1〕此波提埃（Pauthier）与张星烺、沙海昂（Charignon）等说，巴尔克（Parker）与伯希和、冯承钧等均持异议，尚待考证。即使马哥波罗非即《元史》之枢密副使孛罗，仍无损于《游记》之不朽的价值。

〔2〕《马哥波罗游记》，页XI，梅斯菲德引言：“The wonder of Marco Polo is this — That he created Asia for the European mind”。

只要注意哥伦布发现美洲的小史，便很容易明白那是一个副因。《游记》全书除序言叙述个人历史外，可分四卷：内卷一记由小亚美尼亚到中国上都大可汗朝廷沿途所见所闻之事。卷二记大汗及其都城宫廷政府，与奉使云南、缅甸，及往福州、泉州路程，此卷记契丹国情形，最能引人兴趣。卷三记日本群岛、南印度和印度洋沿岸及各岛屿。卷四记鞑靼诸王战争及北方各国。因为马哥波罗为横断全亚细亚洲的第一人，所以他的宣传竟能引起许多航海家、探险家的注意，使之决意东游，以寻求契丹国。兹试举例如下[1]：

(1) 1492 年意大利航海家哥伦布受《马哥波罗游记》的影响决意东游，结果发现美洲。事略见玉尔《契丹纪程》第一卷，“哥伦布寻求契丹”一节。

(2) 1497 年葡萄牙航海家发斯科·达·伽马 (Vasco da Gama)，受《马哥波罗游记》影响，为欲寻求契丹国，发现了绕好望角而至印度的航路。

(3) 1496 年英国人喀博德 (John Cabot or Giovanni Gabot) 为寻求契丹国，由英国第一次向大西洋西北航行，到达加拿大海岸。

(4) 1558、1559 年间，英国探险家任京生 (Anthony Jenkinson) 及约翰生 (Johnson) 兄弟二人，为寻求往契丹的通路，由俄国陆路向东行，直达布哈拉城。据该二人记载，布哈拉城人当时仍称中国为契丹，北京为汗八里。

(5) 1602 年葡萄牙人鄂本笃 (Benedict Goës) 为寻访契丹，由印度安格拉城 (Agra) 北行沿途所经，详见《鄂本笃访契丹记》。[2]不幸到中国边境，死于肃州，有作墓铭吊之曰“欲访契丹，竟得天堂” (Seeking Cathay, he found Heaven)。

---

[1] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXLI—CXLII，“Preliminary Essay 116”。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 399，“哥伦布以后欧人之访契丹”。

[2] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 CXLI—CXLII，“Preliminary Essay 118”。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，第 163 节、164 节，“鄂本笃访契丹记”，页 455—524。

《马哥波罗游记》最大的功绩，在于它是诱起哥伦布发现美洲之一个副因。哥伦布在地理上的大发现，将所有以前历史的面目为之完全改观。然就其此次个人远航的动机，据其自述即已明言为寻求《马哥波罗游记》中所载之大汗国。哥伦布幼年喜读马氏游记，为其宣传所动，至今西班牙塞维尔市哥伦布图书馆（Biblioteca Columbina in Seville）所存水师提督哥伦布的遗物中，尚有《马哥波罗游记》一册，为拉丁文译本；他不但阅读一过，且于该书边的空白处加上很多注解，[1]可见他对于此书研究的热心和影响的重大了。我们再来一读当时意大利学者托斯加内里（Paolo del Pozzo Toscanelli）寄给哥伦布的两封信和哥伦布《旅行记》的序文，更容易明白了。[2]托斯加内里的第一封信，有一段述及契丹国情形，指出几点，如只就刺桐（泉州）一地来说，商人之多，贩运货物之众，已超过全世界的总数。此港每年有大船百艘，载运胡椒进口，其载运别种香料的尚不在内。其国物富民殷，统辖城邑郡国无数，皆属于大汗（Great Khan），大汗即拉丁语大皇帝（Rex Regum）之谓，都城在契丹省（Katay）。又述曾与契丹使者攀谈，访问其国地理情形，据云河岸有城市 200 余处，各城皆有大理石桥，桥头用石柱装饰，国人极其优待基督教徒，拉丁人大可设法前往。不但金银、珍珠、宝石、香料随处皆是，可以致富，而且我们更可从其国学者、哲学者、天文家等交换知识，学到他们统治国家的能力和巧妙战争的方法。[3]这一段话虽说是从使者口中得来，实际许多是取材于《马哥波罗游记》的。至于哥伦布《旅行记》的序文所云“印度国的大汗为王中之王（King of Kings）”，更明白地是受《马哥波罗游记》

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，J. C. Powell 英译：*China and Europe*，*Contacts of Europe with China*，p. 15。玉尔：同前书，第一卷，页 CXLI，“Preliminary Essay 114”，“Columbus sought Cathay”。张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 373—374，第一百四十六节，“哥伦布立志东游”。同著者：《马哥波罗》，页 30—33，“《马哥波罗游记》与哥伦布发现新世界之关系”，《百科小丛书》本。

[2] 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 375—382。玉尔：同前书，第一卷，页 CXXXIV，“Preliminary Essay 111”；惟托斯加内里致哥伦布第二书与哥伦布《旅行记》序文均为玉尔书中所无，当以《汇编》为较详。

[3] 玉尔：同前书。

的影响。 中世纪欧洲游历家多称印度，以包括中国，所以当哥伦布发现美洲的时候，他相信也是到了契丹的边地；第四次航海到了中美洲附近，以为已经发现契丹了。[1]这不是证明了哥伦布航海的目的完全不在新大陆，而在旧大陆的契丹古国吗？

《马哥波罗游记》中“契丹” (Cathay) 一名，在欧洲引起了 15 世纪末哥伦布的发现美洲，16 世纪时英法人的数次航行以寻访到达契丹的捷径。 拉雷 (Walter Raleigh) 教授在他的《英国 16 世纪的航海业》一书中说：“探寻契丹确是冒险家这首长诗的主旨；是数百年航行业的意志、灵魂。”“凡可以震动世界的伟业无不从梦思幻想而来，古时因寻‘哲人石’为后世化学打了基础；现代的航行地理学实导源于当时探寻契丹的热诚。”[2]

“契丹”成为文艺复兴时代西班牙、葡萄牙及英、法各国人民梦想中的佳境，然而直至葡萄牙人鄂本笃时，以前欧人尚不知契丹即是中国，制地图的人多有分中国、契丹为二国，而置契丹于中国之北，直到 1602 年，鄂本笃因受《马哥波罗游记》的影响，寻访契丹，才知道契丹即是中国，汗八里即是北京，而后马哥波罗所记契丹国事才算完全被证实了。

（二）美的与物质的生活之愿望

《马哥波罗游记》的第二影响是在唤起了一部分欧洲人之美的与物质的生活之愿望。 文艺复兴前的中古文化是精神的、禁欲的、天国与神本位的；文艺复兴则为人类本位的、现世与自然本位的，固然这种美的物质的生活倾向是通过当时经济条件接受了希腊的影响，然而借《马哥波罗游记》的力量而格外增强。 希腊的影响是一种复古精神，《马哥波罗游记》中的“契丹”则给欧洲人以理想的黄金国。 兹将《马哥波罗游记》中所描写之光华灿烂的中国文明，分述如下：

---

[1] 参看法里士 (John T. Fairs) 《地理创造家》，第一篇，商务印书馆，页 55—56。
[2] 原译文见方重：“十八世纪的英国文学与中国”，《文哲季刊》，第二卷，第一号。

(1) 财富的充裕

卷二第一章述忽必烈大汗兵力土地财富超过他人，其强为世界所无，为始祖亚当以来所未曾有。[1]第十三章述大汗召见贵族的仪式，十四章述大汗每年万岁日全国的庆祝，十五章述元旦日的白色节和是日所呈的礼物数目，十六章述大节日领受金袍的一万二千男爵。以上各章均极力描写大汗财富的充裕，简直令人不能相信。[2]七十八章记大汗从京师及所管辖的地方，每年除收得 80 托曼（tomans）的盐税外，更有其他收入达到 210 托曼，或6080 万特加达（ducat）；[3]在蛮子省的区域，也一样取得巨额的收入。[4]

(2) 人口的繁盛

马哥波罗回国后，每道及中国的面积人口，而其言人口特加大，动即数百万，因此被人绰号为“百万君”（H Milione）。[5]在《游记》中也谈到人口方面，如卷二第二十二章述及汗八里居民之众与房屋之多，简直出乎想象以外。[6]第七十七章述及京师大城的人口，有 160 个托曼的炉灶登记，第一炉灶即是代表一个家庭，一个托曼等于 1 万，故全城有 160 万家。[7]

---

[1]《马哥波罗游记》英译，附梅斯菲德引言，卷二，第一章，页 152，《万人丛书》本，1914。案此书有汉译本四种：(1) 张星烺译注：《马哥孛罗游记》第一册，以玉尔—戈尔逊注本为根据；(2) 同译者之《汉译世界丛书》中《马哥孛罗游记》，以米兰市图书馆发现新本之英译本为根据；(3) 冯承钧译：《马可波罗行纪》三册，以沙海昂注本为根据；(4) 李季译：《马可波罗游记》，以科姆洛夫 (Komroff) 编订本为根据。以下所引英译页数均依照《万人丛书》本，汉译依照李译、冯译，而以李译为根据。又原书异本甚多，著名的有七种，即 1559 年 Ramusio 本（意），1818 年 Marsden 本，1814 年巴黎地学会本（法），1865 年 Pauthier 本（法），1928 年 Benedetto 所据拉丁文本，尤以 1921 年玉尔—戈尔逊两卷本与 1938 年 A. C. Moule, P. Pelliot 四卷本，考证最多，可资进一步之研究。

[2]《马哥波罗游记》，英译本，卷二，第十章，页 182—186。李译，第十三章，页 137—138。冯译，第八十五章，页 348—350。英译本第十一章，页 186—188。李译，第十四章，页 139—141。冯译，第八十六章，页 353—354。英译本第十二章，页 188—192。李译，第十五章，页 141—143。冯译，第八十七章，页 356—359。又，李译第十六章，页 143—144；冯译，第八十八章，页 360—362；英译本缺。

[3] 同前书，英译本，卷二，第六十九章，页 310—311。李译，第七十八章，页 251。冯译，第一五二章，页 592。

[4] 同前书，英译本，卷二，第七十七章，页 319。李译，第八十二章，页 258。冯译，第一五四、一五六章均缺此一段。

[5] 韦尔斯：《世界史纲》，第三十三章，页 691。

[6]《马哥波罗游记》英译本，卷二，第十七章，页 201。李译，第二十二章，页 152。冯译，第 94 章，页 379。

[7] 同前书，英译本，第六十八章，页 308—309。李译，第七十七章，页 250。冯译，第 151（重）章，页 588。

(3) 生活的舒适

卷二第七十六章记述京师大城人民生活的舒适，“这个城市的居民，男子与妇女一样，容貌清秀，态度漂亮，他们中间的大多数人，因本地出产大宗的绸缎，还有商人从他省运来绸缎，故时常穿着绸缎衣服。”至于工场中富裕的手工业主人的妻子，“她们很美丽，她们的绸缎衣服和珠宝装饰品的昂贵，几乎令人不能想象。”“此地的居民于工作或交易完毕之时，除掉想和自己的妻子或情人在画舫中或街车中度过闲暇时间，借以取乐外，别无所思。”[1]而且当每年朝会时，“当时在绸缎、黄金和宝石上所表现的富丽堂皇，超出一切想象之上。”[2]

(4) 政治的开明

卷二第三十一章述及大汗对贫民的慷慨乐施，第三十二章述及在朝廷中要求救济的许多人，第二十七章述大汗对于各省饥荒和牲畜死亡的救济。总之，“他的一切心思，的确是注在怎样帮助他所统治的人民的重要目标上，以便他们得自食其力，并增进他们的产业。”[3]

(5) 物产的丰富

《游记》中述及他所经过的地方，如白河、涿州、太原、四川、大理、南京、宝应、泰州、镇江、湖州、杭州、福州、泉州、广州等处，都有农产丰富或食物丰富的记录。[4]卷二第二十章说“它们的食物的产量甚为丰富……他们的土地凡可耕种之处，没有一点荒废的。各种家畜蕃殖得极多。……从这一切事件上可以看出这许多人口的原因，和使他们能够准备如此丰富食物的种种状况”。[5]

---

[1]《马哥波罗游记》，英译本，第六十八章，页 297。李译，第七十六章，页 239。冯译，第一五一（重）章，页 581—582。

[2] 同前书，英译本，第六十八章，页 307。李译，第七十七章，页 248。

[3] 同前书，英译本，第二十四章，页 212—214；第二十四章，页 215—217。李译，第二十七章，页 168—169；第三十一、三十二章，页 171—172。

[4] 李季译：《马可波罗游记》，译者序言。页 6。

[5]《马哥波罗游记》，英译本，第二十章，页 209。李译，第二十六章，页 165。冯译第九十七章注，页 396。

(6) 工商业的发达

卷二第二十二章述及汗八里城的盛况，“凡世界各处最稀奇最有价值的东西，都来集于此城；尤其是印度的商品，如宝石、珍珠、药材、香料等。 又契丹各省和帝国其他各省，凡有价钱的东西，都运输于此。 …… 用马车和驮马载生丝至此处的，每日不下一千起；金丝织物和各种丝织物有极大量的制造。”[1]第七十六章述及京都大城，即杭州“除掉各街道无数的铺子外，还有十个大方场或市场。 ……每一市场在一星期的三日中，有四五万人的集市，将能够想得到的每种物品供给市上”。“只要拿胡椒来做一个例子，每日送上市的胡椒有 43 包，而每包重 243 磅”。“在此处所经营的手艺中，有 12 种视为较高于其余各种……每种手艺有一千个工场，而每一个工场能供给 10 个、15 个或 20 个工人以工作，在少数场所，且能供 40 个工人以工作。”[2]又各城市的制造业，以成都府为例，特别是能织很美丽的布匹、绉纱或薄纱。[3]

(7) 交通的利便

卷二第二十六章述汗八里起一切大道上所设的驿站和步行信差，及支付经费的方法。 “从汗八里起有许多道路达到各省，每一条大路上按照市镇的位置，相距约 25 或 30 哩之间，即有站头、建设旅馆招待客人，这就是驿或递信局。 这是美丽的大建筑物，有好些陈设华丽的房子，用绸缎作窗帘门帘，以供达官贵人之用，就是王侯在这些站上住宿也颇相宜。 ……每站经常蓄有良马四百匹，以供大汗信使往来之用。 即在多山的县份，距大道甚远，没有村落，而各市镇相距又十分辽远，皇帝陛下也同样令建筑样式相同的房屋，供给每种必需品，并准备马匹，照常供给。 ……此等规划的结果，使来到帝廷的专使，以及来往于各省和各王国的钦差最觉便利。 ……这真是十分奇异的一种制度，而在动作上也很

---

[1]《马哥波罗游记》，英译本，第十三章，页 201。 李译，第二十二章，页 152。冯译，第九十四章，页 379。

[2] 同前书，英译本，第六十八章，页 297。 李译，第七十六章，页 239。

[3] 同前书，英译本，第三十六章，页 234。 李译，第四十四章，页 188。 冯译，第一一三章，页 440。

有效能，几乎不能用言语形容出来。”[1]再就水道的交通来说，据卷二第六十四章，则在黄河附近的一个码头，泊战舰 1500 艘，每船除船员外还可载 15 匹马和 20 个人。[2]他有一个时候，在新基（Sin-gui，九江）城所看见的船舶不下 15000 艘，尚有沿江的其他市镇，船舶的数目还要多些。[3]

（8）纸币的通行

纸币是由中国人发明的，欧洲在康熙二十四年（1715 年）才开始在巴黎发行，可见中国文明当时比欧洲高。《游记》卷二第二十四章曾专记大汗所发行的一种纸币及其通行于全领域。“汗八里城中有大汗的造币厂。……这种纸币的制造，其形态与仪式，恰和真正的纯金或纯银币一样郑重其事的；因为有许多特别任命的官员，不仅在每张纸币上签名，并且还要盖章。……此项纸币大批制造后，便流行于大汗所属领域的各处，没有人敢冒生命的危险，在支付上拒绝使用。他的一切百姓都接受此项纸币，毫不迟疑，因为无论何处，他们可以应营业的要求，用它去购买他们所需要的商品，如珍珠、宝石、金银是。总说一句，用此纸币可以获得任何物件。……基于这个理由，可以确切承认大汗对于财宝的命令权，比世界上任何君主要广大些。”[4]纸币的流通地域可举者，如潘杂府（Pazanfu，疑即河间府）[5]，新基马条（Sin-gui-matu，疑即临清州）[6]，辛基（Cingui）[7]，保基（Pau-ghin，宝应州）[8]，甚至远如钦提基（Chintigui，疑即贵州），“除掉大汗的纸币外，没有他种货币。”[9]

---

[1]《马哥波罗游记》，英译本，第二十章，页 207—209。李译，第二十六章，页 163—164。冯译，第九十七章，页 393—394。

[2] 同前书，英译本，第五十四章，页 272。李译，第六十四章，页 219。冯译，第一〇九章，页 429。

[3] 同前书，英译本，第六十三章，页 284。李译，第七十一章，页 229。冯译。第 146 章，页 554。

[4] 同前书，英译本，第十八章，页 202—205。李译，第二十四章，页 159—161。冯译，第九十五章，页 382—384。

[5] 同前书，英译本，页 267。李译，页 214。

[6] 同前书，英译本，页 270。李译，页 218。

[7] 同前书，英译本，页 271。李译，页 219。

[8] 同前书，英译本，页 278。李译，页 224。

[9] 同前书，英译本，页 267。李译，页 213。

(9) 石炭的使用

中国最早使用石炭，《前汉书·地理志》“豫章郡出石，可燃为薪”，即为好例。《游记》卷二第三十章曾专记契丹所掘的黑石用作燃料一事云：“这一省的各处发现一种黑石，掘自山中，它是躺在山脉中的，一经燃烧和木炭一样，而其火焰且比木材好些；甚至于可以过夜，至天明仍燃烧如故。此等石头除掉先将小小的块子燃烧外，并不着火，但一经燃烧，热力甚大。”这个国中的确不缺少树木；不过居民非常众多，炉灶既多，烧个不停，而沐浴又勤，故木材的数量供不敷求。可是此等石头可以大量地取得，并且十分廉价。[1]我们知道欧洲这时还不知烧煤哩！

(10) 建筑的华丽

《游记》中关于中国建筑的宫殿、都市、桥梁三者很详尽的叙述，对于文艺复兴期是有很大新刺激的。卷一第六十一章记大汗在上都城的美丽宫殿云：“此处建一宫殿，系用大理石和其他美丽石头造成，其房舍内都镀上金，壁上绘种种人物、鸟兽、树木、花草，其设计的精巧与建筑的优美，均令人称赞不置。”[2]卷二第十章述汗八里城附近伟大华丽的宫殿云：“大汗的皇宫，其广大为向所未闻，这个皇宫从北城一直伸展到南城……周围有一大理石墙围着，约两步宽。墙的外边装有美丽的栏杆和柱头，人民得在此行走。凡大殿和房间的各方都饰以雕刻和镀金的龙，并有各种鸟兽的图形、战士的图形和战争的图画，屋顶的里面布置得金碧辉煌，画图满目。”“大殿非常广大，可容六千人的聚餐而有余，房屋之多，可称奇观。此宫壮丽富赡，布置的精巧，似乎令人想象不到能够比此再为进步。顶上之瓦，饰以红黄绿蓝各种颜色，上涂以釉光泽灿烂，和水晶一样。”[3]卷二第四十一章记垦参府城附近有

---

[1]《马哥波罗游记》，英译本，第二十三章，页 215。李译，第三十章，页 170—171。冯译，第一〇一章，页 407—408。

[2] 同前书，英译本，第五十七章，页 145。李译，第六十一章，页 106。冯译，第七十四章，页 277。

[3] 同前书，英译本，第六章，页 168—169。李译，第十章，页 130—131。冯译，第八十三章，页 324。

曼加卢（Mangalay）王宫，“宫甚壮丽，内外有许多泉源和小溪点缀；还有一个美丽的公园，蓄有一切种类的野兽和禽鸟，以供娱乐。公园中央为这个宽敞的皇宫所在地，其整齐与美丽，无以复加。宫中有许多大理石造成的宫殿和房间，饰以图画，槌金和最美丽的天蓝色。”[1]卷二第七十六章描述雄壮富丽的京师城，尤为精彩。“雄壮富丽京师城（杭州），这个名称就是‘天城’。此城在庄严和秀丽上的确为世界其他城市之冠。它的景致甚多，可以使它的居民想象自己是住在天堂上。”“他们的住宅建筑华丽，并且雕梁画栋地装饰起来。他们很喜欢这种装饰，花在绘画和幻想的建筑上的钱，确有可观。”他又描写西湖边上许多宽敞美丽的住宅，湖中许多的游船或画舫，[2]真是再美的地方也没有了。还有第九十一章述及大都新城，“其设计的精审，简直非言语所能形容”。[3]全书许多地方述及各地的桥梁，桥为大理石或美丽的石所构成，桥上有石柱，柱顶又有石狮，饰以极精的雕刻，[4]这真是世界上最美丽无比的桥梁了。

由上十项以外，《游记》中还曾告诉欧洲人以这个国度里，对于任何宗教均不反对，一般人民的道德，如孝顺父母、[5]和平与忠厚的态度。“凡住在同一条街上的男女，仅因比邻的关系，亲密如同一家。”[6]把他来和欧洲的中古文明比较一下，不能不说是一种兴奋剂，使欧洲人知道在基督教徒所诅咒的万恶的世俗的物质的地上生活中，却涌现出一道美善无比的光明的地上的“天堂”。

（三）自由研究之精神

《马哥波罗游记》对于文艺复兴期的第三贡献，是在唤起了当时自

---

[1]《马哥波罗游记》，英译本，第三十四章，页 232。李译，第四十一章，页 185。冯译，第一一一章，页 431。

[2] 同前书，英译本，第六十八章，页 290，298—299。李译，第七十六章，页 234。冯译，第一五一（重）章，页 578。

[3] 同前书，英译本，第七章，页 172—174。李译，第十一章，页 134。

[4] 同前书，英译本，第二十七章，页 222—223；李译，第三十五章，页 178（pulisangan）。英译本，第三十六章，页 234。李译，第四十四章，页 187（Sindinfu）。英译本，第六十八章，页 292；李译，第三十章，页 254（Kinsai）。英译本，第七十三章，页 315；李译，第八十章，页 254（Kue-lin-fu）。

[5] 同前书，英译本，第二十六章，页 220。李译，第三十四章，页 176。

[6] 同前书，英译本，第六十七章，页 298—299。李译，第七十六章，页 240。

由研究的精神。 自由观察和自由研究实为文艺复兴期的最大产物；由自由研究而后使人从修道院走向自由宽阔的自然界，而后才有种种发明。

科姆洛夫（Manuel Komroff）为1926年编订的《马哥波罗游记》作有一篇引言，中述马哥波罗之为人是怎样地富于自由观察和自由研究的精神。[1]

他在旅行中的第一个阶段中，对于鸟雀有二十种重要的考证。全书对于动物、树木和各种形态的植物，有许多详细的描写。 他也说及各种果子和种子。 此等观察的敏锐，使我们对于他的爱好自然不能怀疑。 即就他带回来的财宝看来，也信而有征。 他在一个地方说及从一头野牦牛获得一些毛带回来；在另一地方又说及带回一只麝的头足；此外还有苏木的种子、西米树（Sagotree）的木髓制的饼子。 他对于这些东西发生兴趣，然这一切不是关于生活其他方面，而是关于自然的。

他对于每一研究的机会均不肯错过，他在书中描写某几种鸟尾毛的长度，或大汗的隼脚上的银圈。 他又描写许多本国所不知道的动物，以及奇怪的风俗，异样的景致，这样好奇心丰富的人，正是文艺复兴期的一个好榜样。

但话虽如此，马哥波罗终竟是一个商人和一个商人的儿子。 “百万马哥波罗”所欣羡的是财富，是工商业的物质生活。 如科姆洛夫所说，“马哥波罗的商人本色是活现于整个的记述中，他的爱好自然居第二位，游戏的热忱居第三位。”[2]因为他是商人，所以他的《游记》所记载的中国文明，也以物质的生活为主，他对于文艺复兴期的影响，也

---

[1]《马哥波罗游记》，科姆洛夫编订英译本，引言，页XXX，纽约，1930。 李译，序言，页32。

[2] 同前书，英译本，第六十八章，页XXXI。 李译，序言，页34。

只以中国文明的物质的生活为限。 如我前面所说，中国在文艺复兴时代，曾给欧洲以物质的技术的重要条件一样，马哥波罗实为传播此种物质技术条件于欧洲的最重要的一个人。

四、 文艺复兴期之中国题材

《马哥波罗游记》在给文艺复兴期以一定程度的物质的影响外，更供给欧洲的文学界、科学界以许多丰富的中国题材。 《游记》中所述之人名及“契丹”、“汗八里”之类，在文艺复兴期的重要作家里面时常发现。 此外即在绘画和美术工艺上面，文艺复兴亦确曾受了中国的影响。 如 16 世纪时，意大利的委内西亚（Venezia）、斐罗拉（Fero-ra）及佛罗棱萨等地便有人仿制中国的青磁器，这即是一例。 现在试将文艺复兴期的中国题材，分述如下：

（一）绘画

达芬奇(Leonardo da Vinci)

达芬奇是一个最足代表文艺复兴时代精神的一个人，他多才多艺，是雕刻家、是诗人、科学家。 他之研究武器与战术，很明白地是受当时中国火药传入欧洲的影响。 但最可注意的，是他一生不朽的名画，如《蒙娜丽莎》（Mona Lisa）描写他爱人之美，曾费五年的工夫在这画上。 却是这画背景即是一块中国式的山水，这在西洋画界中是很特别的，可算是受中国的影响了。 《东方学报》有谟挨斯忒堡（O. Muen-ster-berg）所著《达芬奇与中国山水画》（Leonardo da Vinci und die Chinesische Landschaftsm）一篇，又哈克尼（Hackney）著《中国画入门》（*Guide-posts to Chinese Painting*）中论西洋美术所受中国的影响，与郑寿麟著《中西文化之关系》页 39 至 42，均曾提及这一点。

(二) 文学

文艺复兴时代，意大利各城市，因地理上关系，它们的散文家、诗人、小说家最易感受东方的异国情调；而在提倡方言文学的英国人，也有以充满生气的东方故事，作他们文学的题材的。 举例如下：

(1) 曼得维尔(John Mandeville)

1357 年英国的散文始祖须约翰 (John the Beard) 托名曼得维尔，所著《东方闻见录》 (*The Travels of Sir John Mandeville*) [1]，前人以为游记，近人考证才知道只是一部虚构的小说。 此书相传为英文学中最初的散文著作，写成后辗转传抄，后有拉丁文与意大利文的各种译本，几乎知识界人士莫不人手一编，故传布极广，和《马哥波罗游记》不相上下。 虽然此书中所述关于蒙古和契丹的知识，全从鄂多立克的游记脱胎出来，但欧洲文学里实以此为一部赞美中国事情的先驱。 他把中国文化抬得很高，以为大汗的政治、经济乃至于礼貌的各方面，都比欧洲无论哪一国好些。[2]这一部游记曾为马克思《政治经济学批判》所引用以说明中国很早即有“虚价纸币”的发明。 见《马克思恩格斯论中国》，页 35—36。

(2) 薄伽丘(Giovanni Boccaccio)

意大利的散文始祖薄伽丘所作近世第一部小说《十日谈》 (*Decameron*) [3]给欧洲的文艺上的影响很大，此书和但丁《神曲》同有“人曲”之称。 就其内容来说，差不多都是对于中世纪悖理思想的严重抗议，其中第十日第三故事中，采用了“契丹”的题材，描写契丹国的一个贵族那坦 (Nathan) 怎样宽宏大度，“直至不但东方，甚至西方各地，也

---

[1] 曼得维尔：《东方闻见录》，《万人丛书》812。 此书共 227 页。 页 165—187 描写大汗国之处甚有名。 惟原书初稿是用英文或法文写的，颇成问题。

[2] 玉尔：《契丹纪程》，第一卷，页 27， “Odoric and Mandeville”。 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 140。 石田干之助：《欧人の支那研究》，页 116—117。

[3] *Boccaccio's Decameron*，二册，《万人丛书》本。 黄石、胡簪云译：《十日谈》，开明书店版。

轰传他的大名”；他并且怎样为了密司立丁斯（Mitridanes）愿意牺牲自己的生命去满足他。[1]这一段故事虽然只是文人好奇心理的表现，在他的作品中点缀一下远东的古国，本不足视为重轻，可是中国题材对于文艺复兴期代表作家的影响也可以于此得到一个证明了。

(3) 菩雅多(Matteo Maria Boiardo)

意大利菩雅多是文艺复兴期最出色的宫廷诗人，他那篇《恋爱的奥兰度》（*Orlando Innamorato*）可以算得纯文学的名作。取材于法王查理曼十二部将中最有名的一位青年英雄罗兰（Roland），他觉得欧洲没有适当的配偶相匹，想念契丹女子，可巧遇见了契丹女王安琪莉茄（Angelica）。[2]这诗在1494年虽未完篇，因其描写中世纪的骑士很是生动，在15世纪中也有相当的影响。[3]

(4) 阿利俄斯托(Lodovico Ariosto)

阿利俄斯托是代表文艺复兴的极盛时代。他的杰作《疯狂的奥兰度》（*Orlando Furioso*）是继着菩雅多《恋爱的奥兰度》作的，为写基督教骑士浪漫生活的第一篇名作。他作此诗费时七年，发行后流传极广。他开头即叙述作此诗的宗旨是“我所唱的是贵妇人与武士、是武器、是恋爱、是好客与勇敢的行为”。史家称之为文艺复兴期的人生观之一个完全写照。所取的事实，最重要的是奥兰度和安琪莉茄的恋爱和种种轶事。契丹女王安琪莉茄是诗中的女主人翁，当安琪莉茄别有所恋的时候，她的爱人奥兰度失望后发狂的几节韵文写得非常动人。以后她嫌欧洲不好，同她的第二个丈夫美达罗（Medaro）由西班牙乘船到中国来。[4]阿利俄斯托因作此诗，名誉极大，英国大诗人莎士比亚也受着他很深的影响。

---

[1] *Boccaccio's Decameron*，二册，《万人丛书》本，页275—276。

[2] Thomas Bulfinch：*Legends of Charlemagne*，《万人丛书》556，对于Orlando or Roland的故事叙述甚详，见页115。

[3]《恋爱的奥兰度》诗中有Galafron王，即安琪莉茄的父亲的一段小诗，引见玉尔《契丹纪程》页CXXXV注。

[4]参照J. S. Nicholson：*Tales From Ariosto*（1913）；J. A. Symonds：*Renaissance in Italy*，Chap. Ⅷ，“Ariosto”，pp. 154—170。

（三）科学

罗吉尔·培根

我们从苏提尔（W. E. Soothill）所著《中国与西方》（*China and the West*）[1]与罗伯特斯（F. M. Roberts）所著《西方旅行中国记》（*Western Travellers to China*）[2]各书，均述及13世纪培根与中国的关系。文艺复兴期的科学家培根是近世科学家的先锋，他的名著*Opus Majus*即有关于卢白鲁克游历东方的札记。卡特曾经告诉我们，“欧洲著作家最早述及火药的，当推罗吉尔·培根，培根是13世纪人物，他知有火药，是由于阿拉伯的故事书，或从中亚旅行家卢白鲁克间接得来，则不甚可考。[3]惟培根曾亲见过卢白鲁克，其书中曾以中国为题材，却是很明了的事实。

总结以上各节的历史事实，我们便可得到一个结论，就是欧洲文艺复兴是一个伟大的变革的时代。在这个大时代产生之前，13世纪以来，欧洲即有许多教士、商人、外交使者、游客等不绝东来，使欧人对于中国渐渐有亲切和明了的认识。尤以《马哥波罗游记》给文艺复兴期以一定程度的影响。如地理上的大发现，美的与物质的生活之愿望，自由研究之精神，不知唤起了欧洲中世纪的多少迷梦。而且欧洲的文艺复兴，借助于阿拉伯人，输入了中国的重大发明，造成了极端有利的技术条件。所以平心而论，中国对于文艺复兴还是贡献不少，这种贡献在欧洲一旦生了根，就也“为十八世纪的唯物主义作了准备”[4]。

---

[1] 苏提尔：《中国与西方》，页43。
[2] 罗伯特斯：《西方旅行中国记》，页19。
[3] 吴泽炎译：《中国印刷术的发明和它的西传》，页106。
[4] 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1971年，页7。

第二章

18 世纪中、欧之文化接触

一、 中、欧文化接触之三时期

东西文化接触是文明世界的强大推动力。 马克思在《中国和欧洲的革命》文中，曾说及有一个观察很深刻而同时又富于热烈理想的研究家考察了支配人类发展的基本原则以后，认为自然界的基本秘诀之一，就是他所谓“两极相逢律”。 两极相逢这句革命的格言，在他看来，是全部实际生活中伟大和重要的真理，这种真理，哲学家也不能漠视，如天文学家不能漠视开普勒的定律或牛顿的大发明一样。 接着马克思便以中国革命对于文明世界所大概发生了的影响为例，说明“两极相逢”这个原则的真理性。[1]现在再把这个原则扩大起来研究一下东西文化之相互影响也是一样。 例如东西哲学均有其自身的发展规律，但同时也发生相互影响。 固然无论东西，它的哲学文化总是一定物质基础上的上层建筑，有它独特的前后相承的发展规律，但这不妨碍同时通过其自身的社会经济条件和社会内部的各种阶级斗争而接受他方面的影

---

[1] 马克思、恩格斯：《论中国》，解放社版，页 39—40。

响。 中国如此，欧洲也如此。 中国近代曾受西洋科学文化的影响，但中国古典的哲学则曾经理想化了以影响于西洋 18 世纪，这也是事实。所谓“两极相逢律”，其意义就是如此。

18 世纪是欧洲封建主义崩溃和资本主义成分产生的时期，为适应新的生产力发展的需要，在哲学里面逐渐形成那正在上升到统治地位的反宗教反封建的理性万能的学说，这决不是偶然的。 而这理性万能的学说实以中国之哲学文化的输入为其外在的必要条件。 正如赖赫淮恩（A. Reichwein）所说似的，中国思想在 18 世纪之影响，至可称“孔子为此世纪之守护尊者” （Thus Confucius become the patron saint of eighteenth-century Enlightenment）[1]；换言之，即 18 世纪实为欧洲文化受中国哲学文化洗礼的时代。 但说来话长，在这种哲学思想接触的“两极相逢”以前，我们更应该回溯到中欧文化之物质的接触时代与美术的接触时代。 物质的接触虽以文艺复兴期输入欧洲之四大发明为最显著，而起源甚早，可回溯到纪元前中国与古代希腊的关系。 但自文艺复兴即 16 世纪以后，由中国输入欧洲的货品大都以美术的工艺为多，如陶瓷、漆器、丝织品之类，因此接着便入于美术的接触时代。 但到了 18 世纪，因耶稣会士介绍孔子的学说，更加那时传教士为争论礼仪问题，引起了欧洲一般知识界人士对于中国思想研究的兴趣，因此便入于第三哲学思想的接触时代了。

（一）物质的接触时代

1. 中国与古代希腊、罗马

中西交通的开始即是中西物质文化接触的开始。 古代中国与西方交通，据印度最古的《摩诃婆罗多》大史诗中已有支那的名称，希腊古书中也曾提及支那一名，以赛里斯（Serice）为东方产丝之国。 在古代中国文献如《穆天子传》、《竹书纪年》、《逸周书》，都有涉及东西

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 77。

交通的证据，虽不甚可靠，而要之古代中国与希腊已有物质的接触，却为一种事实。[1]英国汉学家翟尔斯（H. A. Giles）著《中国与中国人》（*China and Chinese*）第四章曾略述中国文物风尚与古代希腊的关系有二十余项，专就物质方面节录数项如下：[2]

(1) 中国建筑，门常朝南，屋中男女分隔，门扇多为二，且开门时为推进，希腊之住宅亦然。

(2) 中国演戏，自晨至晚，连演不息，戏台常搭于露天旷地，与希腊同。戏文有“曲”有“白”，戏子或带假面、或涂面谱，彼此皆同。至于戏台上设神像，更是无独有偶的风俗。

(3) 中国之“骰子”戏系于第 2 世纪前后，自西方传入者。

(4) 古代中国用以记时辰之“壶漏”，在古代希腊也曾用过，情形是否完全相同则未确定。

(5) 中国橄榄之来源或系传自希腊，传播时期约在纪元前第 2 世纪即西汉时代。

(6) 中国之有“栗子”及“葡萄”系始源于张骞使西域之后。张骞曾在巴、蜀等处，而当时该处已与西方交通，栗子、葡萄一类果子即由彼处入中国，故此后中国始有葡萄酒之酿制，秦汉以前未有。

(7) 古时中国铜镜常有各种花鸟装饰，与古希腊所有者相似。

(8) 中国石榴、萝卜等蔬菜果子，皆系自古代小亚细亚诸国传来者。

固然关于葡萄等物质接触，现在尚有问题，如许多学者以为葡萄即是希腊 βότρυς 的译音，许多人又以为不确。近来学者如劳福尔（B. Laufer）、罗斯托西夫（M. Rostovtzeff）等又提出许多先秦两汉中国文化中之西来成分，或者说与西方相似的成分，如甲胄、铜器花纹、殉葬一类的风俗等等，而要之东西物质的接触为时甚早，即可以断言。大概在纪元前后约 2 世纪时，罗马人即继起而为东西交通的媒

---

[1] 朱谦之：《中国古代乐律对于希腊之影响》，“序论”，音乐出版社，1957 年，页 4—23。

[2] 翟尔斯：《中国与中国人》，页 120—136，此据薛澄清译。

介。 我们知道，这时物质接触实以中国丝绢为最重要，而罗马即为中国丝绢贸易之一大销场，诗人之所歌咏、史家之所记述，无不称道此赛里斯国，即是“丝国” (Land of Silk) 。 罗马人嗜好中国丝，有如近百年来中国人之好穿洋服，好用洋货，以致风俗奢侈，造成罗马帝国衰弱之一原因。[1]在纪元 5、 6 世纪后，罗马人已不能直接与东方贸易，这时伊朗民族垄断东西交通路线，8 世纪至文艺复兴时代，又替代之以阿拉伯人，因此，此后的东西物质接触遂不得不以伊朗民族与阿拉伯人为其媒介。

2. 中国与伊朗文明

伊朗包括今代波斯、俾鲁支、阿富汗、帕米尔、加非里诸地。 在安息名称时代，与前后汉交通频繁，并传布佛教于中国。[2]在波斯名称时代，与中国自元魏至隋唐交通，通使频频，《魏书》、《新旧唐书》、杜佑《通典》均有记载。 而且波斯人更传布西方各种宗教于中国，如景教、祆教、摩尼教等。 但专就物质接触来说，唐人所记波斯国矿石及动植物，其种类亦极多。[3]例如：

〔矿石〕 密陀僧 珊瑚 炉甘石 绿盐 铙沙 石硫磺 矾石 琥珀刺 避者达 昔剌尼 古木兰 肋把避 肋木剌 撒卜泥 鸦鹘 马思艮底你蓝 屋朴你蓝 猫睛 赤水石 你舍卜的 乞里马泥

〔植物〕 胡黄连 缩砂蜜 茇茇 茴酱 补骨脂 茉莉 青黛 螺子黛 莳萝（即小茴香） 草豉 巴旦杏 阿月浑子 阿勒勃（即波斯皂荚） 葡萄 橄榄 石蜜 无花果 波斯枣 乳香 香生齐 没药 没树 婆那娑树 磐茗穗 耶悉茗 安息香 龙脑香 紫铆 芦荟 无食子 阿魏 诃黎勒 婆罗得 乌木 柯树 苏合香 青木香

〔动物〕 驼鸟

以上均为从波斯传入中国者，但中国之物品亦传至波斯。 劳福尔在

---

[1] 参看张星烺：《中西交通史料汇编》，第一册，页 4。 又“中国丝绢西传考”，见《史学专刊》，第二卷，第一期。

[2] 张星烺：《中西交通史料汇编》，第四册，页 42—53。

[3] 同前书，页 156—185。

《中国人对于古代伊兰文明史之贡献》（*Sino-Iranica*，*Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*）书中下部有专章述之，分类如下：

〔矿石〕　绾玛瑙　鬼睾丸　白铜　火硝　磁土

〔植物〕　邛竹杖　桃　杏　肉桂　生姜　黄连　大黄　无患子　庵摩勒　蜀葵　玫瑰　檀香　桦茶　土茯苓　桑树　黍秫

〔动物〕　蚕丝

劳福尔更举及波斯文中之中国文字，如“pāizah”为“牌子”之译音，“taiwan”为“大王”之译音，“taihu”为“太后”之译音，“furen”为“夫人”之译音，“Jinksānak”为“丞相”之译音。[1]以上名字大概为隋唐时代输入波斯者。劳福尔的著作，其主旨在述中国物质文明传入波斯因而传入欧洲各国，这可以说就是中欧物质接触之一小时期。

3. 中国与阿拉伯文明

在纪元 8 世纪以后，阿拉伯人继操东方贸易大权，于是物质文明的交流乃更进一步。阿拉伯在“大食”名称时代，曾传入中国各种矿石及动植物，依新旧《唐书·大食传》、《诸番志》、《酉阳杂俎续集》及《本草纲目》所载，[2]可举例如下：

〔矿石〕　玛瑙　无名异　琉璃　火油

〔植物〕　石榴　人木　阿芙蓉（即鸦片）　薰陆香（即乳香）　麒麟竭　苏合香　无食子　阿黎勒　金颜香　栀子花　蔷薇水　丁香　阿魏　芦荟　押不庐

〔动物〕　马　驼鸟　大尾羊　胡羊　木乃伊　珊瑚树　珠子　象牙　腽肭脐　龙涎

中国物质文明之传入阿拉伯因而传入欧洲者，依《苏莱曼东游记》（*Voyage Du Marohand Asabe Sulaymân Par Sulaymân*）所述，有瓷

---

[1] 劳福尔：《中国人对于古代伊兰文明史之贡献》，页 535—564。
[2] 张星烺：《中西交通史料汇编》，第三册，页 101—111。

器、陶器、生丝和熟丝的织物；还有在出产多量的货物之中，为国王所专利的一种草的干叶，叫做茶（San），是可以用热水泡了喝的。[1]但这种物质的接触，虽有人说“茶叶把人类交际变文明了”，但还不及传输中国的几种发明品来得更为重要。这就是造纸、火药、罗盘针，以及炼丹术、脉术之类，尤以脉术即中国公元后4世纪王叔和所写《脉经》影响于伊本·西那（Ibn cena）的《医典》。阿拉伯学者亚可布《论东方对于西方文化之影响》[2]，曾确实证明了这些西方文化里边顶重要的事物，都是经阿拉伯人媒介而传入欧洲的。在恩格斯《自然辩证法》所述之外，法人圣西门（Saint Simon）、孔德（Comte）也曾指出阿拉伯人输入东方文化之贡献。[3]萨诺菩（C. Seignobos）所著《中古及近代文化史》第八章“西方之东方文化”更明白地说：“阿拉伯人集东方世界所有发明与所有知识之大成。……西方世界返于野蛮后之重又文明，胥受阿拉伯人之赐。”[4]阿拉伯对于中国文化的贡献，有如天文历法及回回药方之类；同样，中国之物质文明，自7、8世纪因阿拉伯人而传播欧洲，至于13世纪更因蒙古征服欧洲，而物质的接触乃达于极度发达。不过我们仍不妨如哈得孙（G. F. Hudson）《欧洲与中国》（*Europe and China*，*A survey of their relations from the earliest times to 1800*）第九章中所说，“十六世纪以前中、欧的互相影响的路径并不是直接的”罢了。[5]

（二）美术的接触时代

1. 罗柯柯运动

13世纪中国与欧洲的陆路交通，不适于输运大量的物资，例如陶瓷器之类。而且元亡明兴，中、欧交通几乎断绝了150年，虽有几条

---

[1]《苏莱曼东游记》，刘半农译，页32—33，36。

[2] 亚可布：“论东方对于西方文化之影响”，译文见《史地周刊》第七十九期，《大公报》1936年4月3日。

[3] 圣西门分人类历史为12个时期，第10期以阿拉伯即萨拉森人（Saracems）为代表，认为在苏格拉底后为科学进步之贡献者。孔德说见《实证哲学》下册社会科学之部。

[4] 萨诺菩：《中古及近代文化史》，页108。

[5] 哈得孙：《欧洲与中国》，第九章，页271。

陆路可通，但自 1452 年以后，便为土耳其人所阻隔，致欧洲人所嗜好的如胡椒、丁香等物产俱不能达到欧洲。 为打破这局面，欧洲各国商人乃另觅通东方的海上新交通线，因而东方远洋航路的发现便成为历史命运的大变革了。 只有海上交通发达，才有可能运送更多的中国工艺品，满足欧洲的美术工艺上的需要。 1486 年葡萄牙人初至好望角，1497 年发斯科·达·伽马横渡印度洋，翌年更抵印度西海岸；1510 年葡人攻陷果阿（Goa）作为根据地，1514 年葡国商人初至中国海岸贸易，自此以后葡人独占中、欧间贸易约达 60 年之久。[1]自 1557 年租借中国澳门开始远东贸易以来，将中国的产品——生丝、缎子、锦绣、陶瓷、漆器，尤其是美术工艺品，一捆一捆载入葡萄牙的市场，更输入西欧英、法、德各国，因而引起西欧上层阶级对于中国美术的兴趣不少。然而作为一种中国趣味流行之社会的现象来看，尚为 16 世纪以后的事。 17 世纪初荷兰及英国两东印度公司继起，与葡萄牙竞争海上贸易。 他们在进行海盗式的掠夺、屠杀之外，商船、战舰更接踵而来，从广东满载中国货物大量输入欧洲。 据保利亚（Pauliat）的研究，当时东方美术工艺品的全部三分之一，为法国所吸收，[2]即属过言，也可见那时候法国与中国美术工艺的接触。 法国接受中国制品作为工艺改革的刺激物，从 17 世纪初已经开端，主要通过荷兰，次由英国而进入法国。 又因与暹罗的外交关系，赍来暹罗王宝藏的精华，这些丰富的赠物也给法国人以憧憬中国之一强有力的刺激。 法国之远东贸易的计划在科尔培（Colbert）创设东印度公司之后，乃见大发达，并在工艺上输入了多额的印度印花布，流行一时。 1701 年始由阿姆非特赖提（Amphitrite）号直接从广东输入许多中国工艺品。[3]自后整个 18 世纪中差不多每年都有一只乃至数只法国船载运相当的中国物品，其数量因

---

〔1〕张星烺：《欧化东渐史》，页 3—8。

〔2〕Pauliat：*Louis XIV et la Compagnie des Indes Orientales de 1664*，Paris，1886。此据小林太市郎：《支那と法兰西美术工艺》，页 71 引。

〔3〕案伯希和有专著论述，书名 *Le Premier voyage de "L'Amphitrite" en Chine*，Paris，1930，北京大学藏。 内容分八节。

流行需要激增，求多于供。 中国品的搜集狂势至盛行制作的模造品，使中国舶来品与其模造品并行，成为当时所有社会层之屋内装备的必需品了。 在这东西美术工艺的接触中，欧洲尽力接受中国的影响，其结果遂酝酿成为 17 世纪和 18 世纪间风行于德法各国的“罗柯柯运动”(Rococo) 与 18 世纪欧洲之中国园林运动。 现在试根据赖赫淮恩所著《中国与欧洲》第三章、第六章，哈得孙所著《欧洲与中国》第九章，小林太市郎所著《中国与法国美术工艺》所述，[1]略为介绍如下：

(1) 瓷器

瓷器在 15 世纪已见欧洲文献，在古开罗的福斯塔 (Fostât) 据记载也有陶器及其他宋瓷的破片出土。 在卡尔图姆 (Khartom) 也发掘了青瓷器，现均陈列英国博物馆。[2]但中国瓷器之成为欧洲人的嗜好，则在 17、 18 世纪。 16 世纪末叶，意大利各地已经开始仿制中国软质瓷器，白地上绘以淡蓝色花纹。 17 世纪从各国东印度公司输入巨量的瓷器，但这时尚不过作为一种新奇物品，只有几个大宫廷去收藏它。 但到了 18 世纪初年，瓷器便成为阔人家中的必需品，尤其当饮茶的时候，非此不足以表示其为时髦人物。 一时风气所趋，欧洲上层阶级无不收藏中国瓷器；在王宫中，在特辟的“中国室”中，应有尽有地陈列中国式的瓷器人物以及瓶瓮之类，以为装饰品。 《耶稣会士书简集》第 12 集及第 16 集收载殷弘绪 (François-Xavier D'entrecolles) 《中国瓷器见闻录》述及在欧洲，中国瓷器价格之高及法国太子之定造瓷制的乐器。[3]英国文豪华吞 (William Wotton) 曾在《冒险杂志》上作一篇讽刺文，来讥嘲这种一时的风尚，然而即在这时候，即 1710 年以后，欧洲却发生了所谓“瓷器罗柯柯艺术” (Porcelain-Rococo) 。 赖赫淮恩告诉我们，中国文化对于罗

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 29—82， 121—136。 同前英译本，页 25—27。 哈得孙：《欧洲与中国》，页 270—290。 何炳松：“中国文化西传考”，见《中国新论》，第一卷，第三期，对赖赫淮恩所述略为介绍。 朱杰勤译：“论罗柯柯作风”，见《现代史学》第三卷，第一期。

[2] 小林太市郎：《支那と法兰西美术工艺》，第二章，页 46。

[3] 殷弘绪：《支那陶瓷见闻录》，小林太市郎译，东京第一书房 1943 年本，第五章，页 212—217， 221—222。

柯柯运动的影响不在文字方面，而在乎中国轻脆的瓷器和各种丝绸上绚艳悦目的光泽，这种光泽暗示欧洲 18 世纪社会以一种想象中快乐的人生观。[1]事实也是如此，当时欧洲人对于中国瓷器和丝织品十分倾倒，例如法国社会各阶层一般使用中国茶碗及其模造品，有名的热夫林夫人（Madame Geffrin）每星期四开“沙龙”招待百科全书派的思想家和文人等，其招待日所用茶瓶、茶碗之类，即屡屡从有名的得拉薛尔（de Lazare）的瓷器店购来。 又当时插生花及香的鉴赏之普及，也使中国瓷瓶、香炉等成一时好尚。 希腊陶器艺术颇发达，但未闻造一花瓶；意大利号称百花盛开之国，却在文艺复兴的绘画里，有花瓶的画面真寥寥无几。[2]因为羡慕中国瓷器，在法德各国均有仿制的工作，法国内威尔（Nevers）与卢翁（Rouen）所制陶器虽不能再现中国瓷器的本质，但从外观纹饰上却极相像。 到了制瓷术的秘法传入欧洲，技术乃大加改良，如在德国迈孙（Meissen）地方所制成纯粹的白瓷，法国有名的色佛尔（Sévres）窑均不但技术上、外观纹饰上模仿中国，即在意匠上亦有所创新了。

（2）漆器

1345 年阿拉伯人伊本·拔都他（Ibn Batuta）已称中国漆器“输入于波斯印度者甚多”。 但在欧洲，直至 17 世纪，漆器尚属罕见之物，所以在 1689 年，髹漆的中国家具竟用作皇家开奖物品，名贵可知。 1700 至 1703 年法国船阿姆非特赖提号二度航行广东，载去漆器有手箱、桌子、描金衣柜及大小屏风之类，当时至称为“阿姆非特赖提中国漆器”。 17 世纪末期，法国人开始仿造真正的漆器，如马丁一族（Martin family）兄弟四人，均以采用中国的作风模样，仿造漆器著名，于是漆器就成为家家必备的用品了。 最有趣的就是欧洲漆的用途，在屋中家具以外，更应用之于中国式之轿子（Sedan-chairs）上面，轿子本为中国文化，17 世纪初年，欧人始加仿造，当时欧洲贵族因这种轿子很可以增高他们的身

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 25，26。
[2] 小林太市郎：《支那と法兰西美术工艺》，第四章，页 348—350。

份，乃大加提倡；在罗柯柯艺术极盛时代，坐轿的文化，风行全欧，莫利哀（Moliére）在1659年所作《女性的滑稽》（*Les précieuses ridicules*）中有一段对话，即道及此。轿子的颜色和坐轿的规则，也完全以中国为标准。[1]轿子以外如家具、车子、手杖，也无处不画起中国的图样。1763年伯郎希城更设立了漆器工厂，以出产鼻烟壶著名。[2]

(3) 丝织品

中国丝织品传入欧洲很早，但数量极少，在6世纪前，其价值竟和黄金相等。及后养蚕制丝之法西传，但仍不绝输入中国的生丝和熟丝的织物。到了17世纪，丝织品随着东西交通的发达才大量输入欧洲，一时货多价廉，尤以有锦纹花样者为最特色。当时法国以里昂为中心，绢织的发达因受中国影响，至有以中国为名的即所称“Chinage á La Branche”。巴黎更成为丝织品流行的中心，巴黎丝商采用中国技术如花纹染色等，以从事仿造，结果利市百倍。因为喜欢中国染色，又从东方输入栀子一类的染料。还有绣品和棉织品也从中国传入，用途极广，用作外套或作挂物，更时髦的则充帐幕与壁纸之用。[3]最可注意的是中国和印度印花布的输入与其模造，给法国的纤维工业以很大的打击，1686年10月财政总长下令严禁印花布的输入及制造，同时将制布所用一切雕版木加以毁弃，但从1697至1750年间虽有30回以上的禁令，甚至一日没收焚毁衣服至900件，亦无法阻止印花布的秘密输入。1759年11月乃决定解禁。解禁后留法德国人奥柏卡姆普夫（Oberkampf）在朱伊（Jouy）地方很快就创办了印花布工厂，模仿中国及印度图案，尤以中国意匠的人物装饰最受欢迎。[4]朱伊印花技术的发达；后更利用机械装置的铜版捺染代替了中国旧式的木版，虽有使美术工艺机械化的危险，但不能不说是技术上之一大进步。还有中国的刺绣也成为欧洲人的好尚，尤其所谓“针绘”

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页34—37。
[2] 亚可布：“论东方对于西方文化之影响”，见《史地周刊》第七十九期。
[3] 哈得孙：《欧洲与中国》，页284。
[4] 小林太市郎：《支那と法兰西美术工艺》，第四章，第一节，页308—316。

(needle painting)，其针刺之花由彩色丝绒编成，或杂以金银细丝，光彩悦目，最为欧人所喜用，此种锦绣竟取哥布兰 (Gobelin) 花毡的地位而代之。 又用作室内挂壁装饰的绢织，就现存巴黎工艺美术馆的藏品来看，也可见其极富中国的趣味。 还有可以附带说及的，就是现在欧洲住宅所用各种颜色花样的壁纸 (wallpapers)。 这种壁纸在中国第 4 世纪早已发明，16 世纪由荷兰人，17 世纪初由英国人传入欧洲，不久法英二国才有仿照中国花样，而造成所谓“中英合璧”或“中法合璧”的壁纸。在法国尤以富于中国趣味的“勒未隆 (Réveillon) 壁纸”为最有名。[1]

(4) 风景画

专就罗柯柯时代来说，中国趣味的花鸟画风室内装饰，居然使西洋风之室内具有一种清新华丽与自然相接近的中国气派。 还有中国趣味的版画，例如刻射 (Athanasius Kircher)《中国图志》中铜版画、耶稣会士白晋 (Joachim Bouvet)《中国现状志》中衣服图版画、竺赫德 (Du Halde)《中华帝国全志》中插图版画，乃至瓦韬 (Watteau) 的中国风俗画，都给欧洲人以丰富的中国题材，尤以如赖赫淮恩书中所载法国风景画家瓦韬实为第一个受中国画法影响的人。[2]其名作《远航》说者谓其令人一看去简直好似中国宋代之风景画。[3]又曾为法王绘中国画于衣橱。[4]此外画家受中国画法影响的，还有如拉谟特 (La Muette) 等好些人[5]，而以高升 (John Robert Cozen) 为最著名，高升的山水画实应用了水彩画法，又能用中国毛笔和墨水来打轮廓，这种技术的应用影响于其徒克利斯托尔 (Joshua Christall)、利物塞治 (Henry Liversedge) 所提倡的水彩画。还有印象派先驱者忒纳 (Turner) 也显然受中国画的影响。[6]

---

[1] 哈得孙：《欧洲与中国》，页 284。
[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 47。
[3] 同前。 又哈得孙：《欧洲与中国》，页 285—287。
[4] 戈尔逖：《十八世纪中国与法国》，页 30—31。
[5] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 50。
[6] 同前书，页 5。 又哈得孙：《欧洲与中国》，页 287—289。 L. W. Hackney: *Guide posts to Chinese painting*，朱杰勤译：“西洋美术所受中国之影响”，见《现代史学》，第三卷，第一期。

2. 中国园林运动

在 17 世纪末年，欧洲人对于中国建筑还隔膜得很，但到 18 世纪初，他们就很受中国的影响。 如罗柯柯建筑中佛塔、凉亭的点缀即系模仿中国，而如德国华肯巴特 (Wackenbarth) 河上的彼尔尼兹宫 (Pillnitz) 更为欧洲建筑模仿中国式屋顶之一实例。 此外，在德国波兹达姆 (Potsdam) 附近以及荷兰、法国、瑞士各地，均有中国式的建筑。 尚有如中国钟楼、石桥、假山乃至门窗及内部装饰，亦均大受中国影响。 不过最可注意的还是 18 世纪中叶以后，欧洲所受中国式园林的影响，关于这层，赖赫淮恩另有专章述及，即《中国与欧洲》之第六章“主情时代”。 陈受颐也有一篇《十八世纪欧洲之中国园林》[1]一文，又小林太市郎《中国与法国美术工艺》第四章第五节“中国式园林及其建筑”亦可供参考。 现在只简单述说如下：

中国园林运动，依哈得孙所述，可算罗柯柯运动最后形态之一种特色[2]，在 1747 年，欧洲人士才读到一篇专讲中国园艺的教士通讯，即巴德尼 (Jean Denis Attiret) 著的《北京附近的皇室园亭》。 在这通讯里，极力主张中国园林的特点，在能以艺术模仿自然，而且园景之变化无穷，更在在悦人心目。 他举圆明园为例，结论以为比较起来，中国园林实为欧洲所大大不及，至少也不在欧洲之下。 这封信发表不过十年，便有英国的园艺专家维廉·张伯尔士 (William Chambers) 尽力提倡中国园艺，他曾两游中国，首次服务于瑞士东印度公司，后再在中国求学，于 1772 年著一篇《东方园林论》 (A Dissertation on Oriental Gardening)。 他这篇文字，一方竭力宣传中国园林之美，一方极力攻击过于简陋的纯粹的天然园林。 他极力赞美中国园师，以为中国园师同时即是植物学家、画家与哲学家。 他并且亲自参加改造英国园林的工作，最有名的是他代英太子的孀妃奥古斯塔 (Augusta) 改造述园 (Garden at Kew)[3]，

---

[1] 见《岭南学报》，第二卷，第一期，页 35—70。
[2] 哈得孙：《欧洲与中国》，页 284。
[3] 赖赫淮恩以为是肯特 (Kent) 公爵的产业，戈尔逖以为是佐治第三的产业，此据陈受颐说，为英太子的孀妃奥古斯塔的产业。

这可以算作欧洲第一个中国式花园了。 这花园成为当时的模范园林，法人称之为“中英式园林”。 其中所设假山、瀑布、曲径、丛林，均依中国的方法。 最令人注意的为一座九层宝塔，余如野景的布置，均在在可见中国影响。 自此以后，这“中国式园林”又为法、德、荷兰等国所模仿。 在法国便风行一时所谓“中英法式的园林”，建筑师如卡牟（Le Camus）、培兰革（Belanger）、奥古斯丁（Jean Augustin）、累那（Renarc）等，均以仿造中国园林来点缀天然的美。 在德国则迟至 18 世纪末年，中国园林才有普遍的影响。 1773 年德国始派园师塞开尔（F. L. Sekell）赴英留学，专研究中国园林和建筑方法。 同年在理论方面，即成功了中国园林的美学——翁则尔（Ludwig Unzer）的《中国园林论》（*Uber die Chinesischen Gärten*）。 实施方面最令人注意的，是卡塞尔伯爵（Landgrave of Kassel）在威廉斯赫埃（Wilhelmshöhe）所建筑的中国村，名叫“木兰村”（Moulang），村旁的小溪叫做葫江（Hu-Kiang），村屋的设施计划均仿照中国，甚至所用挤牛奶的女子也雇用非洲黑女，来顶替中国女子，可算模仿中国到了极端的了。

3. 路易十四时代法国人之中国趣味

现在试专研究一下 17 世纪至 18 世纪初年法国与中国美术的接触。材料方面主要有斯坦开维赤（Belevitch Stankevitch）在《路易十四时代法国人之中国趣味》（*Le Goût Chinois en France au temps de Louis XIV*）一书所述。[1]此外，石田干之助《中国文化与西方文化之交流》（页 134—138）及小林太市郎《中国与法国美术工艺》第三章第一节（页 141—168，《路易十四宫廷中之中国趣味》）、第二节（页 169—202，《路易十五宫廷中之中国趣味》）、第三节（页 203—220，《路易十六宫廷及盛提宜〔Chantilly〕城之中国趣味》）、第四节（页 221—233，《中国品的搜集家》）、第五节（页 234—259，《一般社会之中国趣味》）均极详尽。 现在只简单加以叙述。

---

〔1〕斯坦开维赤此书页 1—80 述东西交通，页 81—255 述法国与中国美术的接触。

自 16 世纪初葡萄牙商人输入中国艺术品以来，法国历朝君主均爱好中国美术，在宫殿里面搜集很多美术品。 1685 年暹罗和法国缔结外交条约，暹罗国王与宰相法尔空 (Constance phaulkon) 付托法全权大臣索蒙 (Chaumont) 将远东美术品献给路易十四及其王族，这些献品实从暹罗王宰之十二宝库中挑选出来，尤其是中国的美术品，即丝织品、锦绣、瓷器、漆器、绘画、屏风之类，为最重要。 路易十四对于这些献品极感满足，又将一部赠给王族和宠臣，于是王族和宠臣也变为中国美术之赞美者，而成为中国文物 (Chinoiseries) 之热烈的搜集者了。 而且在凡尔赛王宫以外各处离宫均有中国美术的陈列室，内中当然应有尽有。 据现存于王室搜集之中国工艺品目录即有四种，斯坦开维赤曾加以详细研究，尤以 1670 年路易十四所建立的特利阿农 (Trianon) 瓷宫，室内装饰着青花白瓷、中国造花、偶人儿之类成为一时风尚，举国若狂。 又在凡尔赛庭园内所建设的一座楼台，即以在华传教师卫匡国 (Martin Martini) 所述《中国新图》为据而仿造的东京之塔。 又因缔结中暹外交条约，法国东印度公司的商船遂得停船暹罗，将暹罗所有之中国美术品输入法国。 继之因在华传教师白晋的提倡在巴黎设立中国贸易公司，此公司曾再度派阿姆非特赖提号商船来华，将中国货品输入法国。 1703 年回航所载中国货品据 1901 年马德罗尔 (Madrolle) 刊巴黎国立旧文书馆所藏《日记》，在铜、生丝、茶、药品及香料以外，有陶瓷器 142 捆，屏风 45 捆，雕漆衣柜 35 捆，漆茶盆 22 捆，南京七宝烧 1 捆，挂灯笼 12 捆，扇子 4 捆，被盖、化妆桌子及室内服用之印花布 7 箱，陶瓷器漆器样本 1 捆，此外尚有两广总督所赠武器及古瓷器等。 由于路易十四宫廷需要大规模的中国趣味装饰，而且从路易十四至路易十五、路易十六，他们的周围不论王妃也好，大臣也好，都环绕着中国工艺品的搜集家，而且抱着将中国工艺移植法国的目的，中国趣味的流行，这时可说是达到极点了。

因为中国趣味在法国宫廷这般流行，于是，法国的工艺美术家觉得有利可图，遂起而模仿中国美术品，甚至以伪造品谋利。 尤其 1700 年中国美术商人在巴黎所开的商品展览会，一时贵族富豪趋之若鹜。 更有甚者，就

是中国趣味的流行，于法国风俗上亦有影响。 自从白晋在《中国现状志》中介绍中国服装加以赞扬，于是皇室贵族之间，亦流行中国的衣服。 1667 年某一大祭典中，路易十四化装为中国人，使出席参加者为之一惊。 又 1699 年布尔哥格（Bourgogne）公爵夫人，召当时返法之传教师李明（Louis Le Comte），穿着中国服装参加跳舞会，博得那一夜观众之大喝彩。 次年王弟在凡尔赛宫所开跳舞会，以中国式的小餐宴客。 又在马得里宫（Madried）开化装跳舞会，余兴有《中国国王》（*Roi de la Chine*）一剧。 又在 18 世纪第一次元旦，法国宫廷也举行中国式之庆祝典礼。[1]在这样中国趣味统治了法国宫廷嗜好的时候，当然在一般社会生活上也不免上行下效，留下了许多痕迹。 先就社交界说，当时流行着许多中国式的东西，第一是中国旅店，在这里面有两个穿中国服装给人服务的女子，又一个中国小孩子迎送客人。 第二是中国跳舞场（Redoute Chinoise）设在旧城外的劳澜街（St. Laurant），1781 年开张，演中国式的跳舞，点中国花灯，放中国烟火。 第三是中国秋千，以中国男女各一人引客入戏。 又有称为中国风之“bague”戏的游戏场。 又有中国浴场，诗人库辛（Cousin）曾作诗称赞它。 还有灯影戏，从中国先传德国后传法国，也投合当时市民的好尚。 1761 年以后世所称“剪影画”（Ombre's Chinoise）的，最初只在沙龙上演，为上层阶级所独享，后来渐在街头上演，受民众的欢迎。 还有彭帕杜尔夫人（Me. Pompadour）所得赠物中国金鱼，初视为非常珍品，后来也为欧洲一般人所饲养，引起一般社会趣味。[2]中国的折叠扇也是如此。 欧洲气候有寒无暑，扇是不需要的，希腊、罗马时代的石刻绘画皆未见有扇，至 17、 18 世纪法国宫廷贵妇乃盛行持扇，其制作精美，亦仿自中国，扇成为游乐生活的必需品了。[3]

再说当时以艺术家为中心的社会一般趣味，例如古典艺术的代表者

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 22“that the first New Year's Day of the century was celebrated at the French Court with Chinese festivities”。

[2] 石田干之助：《支那文化と西方文化の交流》，页 134—138。

[3] 李思纯：“十七八世纪西欧之华化与中国之欧化”，见《史学季刊》第一期。

如莫利哀、布瓦罗（Boileau）、勒诺特尔（Lenôtre），他们的日常生活也多数用中国的美术品来装饰。画家如查理（Charles）、克瓦培尔（Coypel）、攸魁（Huquier）、普林斯（Le Prince）、部舍（Boucher），工艺家如安德列·查理（André-Charles）、部尔（Boulle）、克累逊（Charles Cressent）等，他们遗品均有瓷器或中国画。女优以扮演伏尔泰（Voltaire）《中国孤儿》中之爱大美（Idamé）出名的克雷隆（Clairon）则在瓷器、偶人儿之外，更有金饰之朱漆螺钿描金的“杼”与中国假面。其他文人如古典文学代表郎部耶（Marquise de Rambouillet）在沙龙里有瓷制大花瓶7个，各种瓷器34个，实为后来青花白瓷风室内装饰的先驱。次如《巴黎名胜新志》著者布赖斯（Germain Brice），其遗产目录有陶瓷器33件、中国塔偶人儿2个。至于文人之所歌咏，如1717年辛尼塞（Senece）之《中国扇子及室内服》咏物诗，乃至伏尔泰之《您与君》、《生活程度不平等论初篇》及1716年《Beaucaire商品市场混杂诗》等，歌咏中国瓷器、歌咏马丁一族的中国技术。可见中国趣味不但流行法国宫廷，而且走向十字街头，成为当时社会一般的风尚。

还有就是中国戏剧，更不消说盛行一时。因为中国式的滑稽喜剧适合了小剧场或意大利喜剧俳优的嗜好。如1692年12月意大利剧团于国王亲临之下，在部尔哥格旅馆（Hotel de Bourgogne）上演《中国人》五幕即为实例。又1713年在泽曼街（St. Germain）上演《道士隐形术与中国宫廷》为题的闹剧、1723年在同市上演三幕之中国喜剧《道士、毛狮狗、塔、医生》，1729年在同一剧场上演《中国女王》。自此之后，中国戏剧甚为欧洲尤其受法国一般社会所欢迎。依戈尔逖（Henri Cordier）在《18世纪中国与法国》一书所载，则1692、1723、1729、1753（3次）、1754、1755（2次）、1764、1765、1778、1779各年均有中国新戏上演，其脚本有流传下来的，有只剩写本藏于巴黎国立图书馆的。但最有名的却是1775年伏尔泰所作《中国孤儿》剧本，以扮演脚色的非常成功，博得大好评。据记载从8月20日以后共演5次，9月开演日8日中有3日，10月10日中有4日，11月5日中全部开演。中国戏剧在舞台上的成

功，标志着中国趣味已成为法国人民群众的必需的东西了。

再注意一下当时无数通俗的中国文明传播书，甚至于借口于中国的种种戏作。例如小说在 1642 年已经出现拜尔（de Bail）的《著名的中国人》（巴黎刊），18 世纪有维尔提厄（M. de Villedieu）与笛查尔丹（Marie Desjardins）之《中国小说情史集》（里昂，1712 年），达贞（Boyer d'Argens）从 1739—1740 年发行假想的在巴黎之中国人 Siou Tcheo，Yu Chi Chan，Choan 所作《中国文》，卡桑格（Victor de la Cassagne）之北京 Oucha-Lou-Lou 出版《中国间谍欧洲侦察记》（1744 年）或《中国间谍 Phi-Hi-Hu 实话录》（1760 年），或高达（Ange Goudar）之六册《读中国间谍记》（科隆，1765—1774 年），又伏尔泰匿名所作《中国印度鞑靼文》（伦敦，1776 年）。还有许多种类借名中国的讽刺书。在这些小说和伪托书之中，有如《中国间谍》之类，就是借名中国来鼓动法国人革命的。这可见一般社会在思想方面也不能不受中国的影响了。

（三）思想接触的时代

我们现在从罗柯柯时代的美术接触，进一步来看中、欧的思想接触，是有一条线路可寻的。福利德尔（E. Friedell）《现代文化史》第二卷第三章提供一种材料说："在罗柯柯时代的心理中，中国是一个模范国家，不单是艺术方面，就是智慧方面也然。在这个世纪之初，所谓支那货如同图画、花瓶、雕刻、墙纸、漆器、丝绒等东方物品大为流行，盛极一时；小说中宣传中国的情形，至于使读者们个个都憧憬于神话式的理想国之中，里边有幸福安乐、泰然无忧的人民，有学识最高的政治管理者，生活优裕，直如华胥国一般。历史家们以伏尔泰为首，也极力炫耀中国以为是一个理想至治之世，道德、宗教与行政全超然不群。"[1]实际则在罗柯柯时代，正如哈得孙所述："由于丰富的中国模

[1] 福利德尔：《现代文化史》，王孝鱼译，中册之一，第二卷，第三章，页 203，商务印书馆。

型呈现在18世纪欧洲的眼前，所以觉得每一个艺术家都可从那里选择那适合于自己目标的东西。”[1]艺术家如此，思想家亦然。 中国美术工艺影响法国宫廷的中国趣味，但更重要的是唤起了欧洲一般社会以一种假想中快乐的人生观，给欧洲的思想革命铺平了道路。 中、欧文化接触从16世纪起美术工艺的接触以至18世纪至19世纪初之思想的接触，是一步紧接着一步的。 中、欧文化之美术工艺接触是在于通商，而思想之文化的接触，则在通商以外主要由于传教和著述。 传教的本质是反科学的，而其结果乃将西方的科学文化传入中国，同时，又将中国哲学之合理的部分传入西方，成为革命的导火线。 这是目的与结果相反，即耶稣会士之东来传教，结果却给中、欧思想接触作了一个媒介，而航海事业的发达与罗柯柯运动，当然又为东来传教之前提条件。 所以依照次序，我们可将中、欧思想接触时代的代表著作，分作三段来讲：

1. *初期教士游客的著作*[2]

自东印度航路发现和美洲大陆发现以来，欧洲视线集中于远东与新大陆，各国盛唱殖民政策。 因之欧洲统治社会研究世界地理的兴趣格外浓厚，对于《圣经》记载以外的东方各国和新大陆之文物制度，其研究热简直风靡一世。 尤其列强为开始通商作准备，派遣许多干才往以上各地从事实际的调查。 调查工作人员初期以葡萄牙、西班牙、意大利等国的传教士为主，次为世界游历家。 他们各将其关于中国研究和考察的结果发表报告，虽然研究中国的结果不如后来北京的法国耶稣会士，但无疑乎这种工作实从他们开始。 法国东方学者莱麦撒说：“欧洲人殆在16世纪末与17世纪上半叶中，始对于中国风俗文学史有正确认识，要为当时葡萄牙、西班牙、意大利等国传教师安文思（Gabriel de Magalhaens）、鲁德照（Alvare de Semedo）、殷铎泽（Prospero Intorcetta）、卫匡国诸人之

---

[1] 哈得孙：《欧洲与中国》，页259。

[2] 参照后藤末雄：《西洋人の观たる支那》，《岩波讲座，东洋思潮》之一；又《支那思想のフランス西渐》，页25—36，支那と欧罗巴との接触。

功。 法国传教师始与诸人竞，不久遂以所撰关于中国之著述凌驾诸人之上。”[1]事实正是如此。 明初中国与欧洲交通断绝，约 150 年间，中国人不知有欧洲，欧洲人也不知在耶稣会以前，尚有古代聂思脱里派（Nestorians 景教）、圣方济各会（Franciscans）来华传教。[2]正当《马哥波罗游记》中所说契丹、汗八里、刺桐诸名词已等于是齐谐志怪之时，此时却有初期传教士和初期游客来打破这个疑谜。 欧洲人之开始重新认识中国，应该承认这是由于他们的努力，当然这种努力是和他们的殖民政策分不开的。 在初期教士和游客的著作中，最著名的按作家分述如下：

(1) 门多萨(González de Mendoza)

他是西班牙奥斯定派传教师，曾将所闻 1579 年来自菲律宾之奥斯定会与方济各会士行抵广州短期居住之情形，记略著成《大中华帝国史》（*Historia del Gran Reino de la China*）。 此书为西洋关于中国的最初重要著作，1585 年于罗马出版，1586 年意大利译，1588 年法译及英译，1589 年拉丁文译及德译，1595 年荷兰译，1940 年有中国据英译影印本，名 *History of the Kingdom of China*。 书中记载中国有织物、瓷器及其他工艺品等高等文化，第十三章载有三个汉字[3]，为汉字传入西洋之始。 第十一章赞美中国政治制度，说“监察官有权对于一切良好的官吏加以褒奖，对于坏分子加以惩罚，这种对于官吏的赏罚，就是世界中为什么中国有最好之统治制度的原因了”[4]。 此书当时为普遍读物，蒙台涅（Montaigne）《随笔》中曾加以引用。

(2) 金尼阁(Nicolas Trigault)

法国人，耶稣会士，发表了第二部关于中国的重要著作，继利玛窦

---

[1] 此引 Robert Chabrié：*Michel Boym，Jésuite Polonais et la fin des Ming en Chine (1646—1662)*，p.21。 冯承钧译：《明末奉使罗马教廷耶稣会士卜弥格传》，页 16。

[2] 参看张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，页 347—348。

[3] 门多萨：《大中华帝国史》，页 121—122 有汉文三字为汉字传入欧洲之始，下二字为“皇”、“城”，上一字疑“灵”字。

[4] 同前书，第一卷，页 115—116。

所著《鄂本笃访契丹记》三章，金尼阁又作《中国传教考》。亨利·玉尔将金氏的书译成英文，置于《契丹行记》第四册中（利氏所作参看《中亚文化史料汇编》第二册页 455—524）。1610 年，金尼阁一到中国就被委任编辑意大利文的年报，并增减迻译利玛窦（Matteo Ricci）用意大利文所撰关于耶稣会士在中国传教的历史，共五卷，加上他自著叙述利氏卒后情形的两章；1615 年译成拉丁文，在奥格斯堡（Augsbourg）出版。这就是所称《基督教远征中国记》（*De Christiana expeditione apud Sinas sus -cepta ab Societate Jesu*），法译本 *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine* 于 1616 与 1617 年在里昂与里尔两地出版；英译本 *A Discourse of the Kingdome of China, taken out of Ricius and Trigautius* 于 1625 年在伦敦出版。此书当时文人如发楞（Varen）、柏吞（Burton）等均加以引用。

(3) 鲁德照

葡萄牙耶稣会士。所著《中华帝国史》（*Imperio de la China*，马德里，1642 年）上下二卷，上卷 31 章，说明中国地理，有大城市道路与运河，且区分行省，亦曾述及哲学与政府，但不甚明了；下卷 13 章叙述天主教在中国传教史。有法译本 *Histoire du grand royaume de la Chine*（巴黎，1645 年），英译本 *The History of that Great and Renowned Monarch of China*（伦敦，1655 年），末附卫匡国《鞑靼战纪》之英译本。

(4) 安文思

葡萄牙耶稣会士。所著手稿 1687 年法译在巴黎出版，名《中国新纪闻》（*Nouvelle relation de la Chine*），卷首有利类思（Ludovicus Buglio）序述称："世人从事长途旅行，再也没有发现比大中华国还好的一国。中国是广大、富裕、肥沃、气候温和之国，更加人口众多，国民的美术工艺的技能，乃至统治国家的手腕，都是无可比拟的。"这很可代表那时候耶稣会派的中国观。

(5) 卫匡国

意大利耶稣会士。所著有《中国新图》（*Novus Atlas Sinensis*，阿

姆斯特丹，1655 年），《中国上古史》（*Sinicae Historiae decas prima*，Münuchen，1658），《鞑靼战纪》（*De Bello Tartarico historia*，Antwerp，1654）。就中《中国上古史》为欧洲当时出版最可信赖的中国史书，1692 年巴黎刊法译本，极惹法国批评家的注意。此书叙述在西纪前 2952 年伏羲建国以来历朝相传不绝。如中国史家之说可信，则世界创成当远溯到诺亚大洪水之前数千年云。卫匡国在中国曾游行各省，抵京师，登长城，测定各省的重要都邑位置，借以制成《中国新图》，为传教师审订与改良中国地图之始。

（6）卜弥格（Michel Boym）

波兰耶稣会士。所著《中国天主教状况与皇室改宗略记》（*Briève relation de la China de la notable conversion des personnes royales et de l'estat de la religion Chrestienne en la Chine*），叙述中国基督教流传之古，与耶稣会士传教事业，末述永历宫廷皇太后皇后领洗入教等事，表示明室崇奉天主教以求罗马教皇与诸奉教国王之援助。此书有 1652 年罗马刊行之意大利文本，1654 年巴黎本，又有拉丁文本及两部德文节本等。卜弥格又有拉丁文撰著题《中国特产植物》及关于西安景教碑之考证。又参加编纂《插画的中国》，并有中国著名医书《医钥》之译作。生平事迹详沙不列（Robert Chabrié）著《明末奉使罗马教廷卜弥格传》（*Michel Boym，Jésuite Polonais et la Fin des Ming en Chine，1646—1662*，Paris，1933）。

（7）殷铎泽

意大利耶稣会士。所著有《中国传教概况略》（*Compendiosa narratione dello stato della Missione Cinese Cominciädo dull Anno*，1581，*fino al 1669*，Roma，1672）及与柏应理（Philippe Couplet）等合著《中国之哲人孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus，Sive Scientia Sinensis latine exposita*，巴黎，1686—1687 年）。后书已经涉及中国哲学的介绍了。

（8）刻射

1664 年由罗马认可出版他的拉丁文《教内外文献中之中国》（*China Monumentis，Qua Sacris quà Profanis，Nec Non Variis Naturæ et*

Artis Spec-taculis, *Aliarumque Rerum Memorabilium Argumentis Illustrata*, Auspiciis Leopaldi Primi Roman Imper Semper Angusti, Munificemssimi Mencoenatis)。此书 1667 年阿姆斯特丹刊第二版，北京大学藏，翌年有荷兰语版，1670 年以法译本重版。刻射自身未来过中国，但从利玛窦、卜弥格、马林（Philippe Marin）、白乃心（Jean Grueber）、罗特（Henry Roth）等实际通晓远东的人们提供材料，又从马哥波罗、查利克（Pierre Jarric）、沙勿略（Francis Xavier）、夫罗埃斯（Lois Froës）、古斯曼（Lois Gusmand）等传教士处引用丰富的关于中国的知识，其书可称当时之中国百科全书。内容共六部分：第一部分大秦景教流行中国碑；第二部分作为续编，述古代以至 17 世纪基督教之东方传道史的概观，附有关于中国衣服的余谈，劝欧洲妇人采用它；第三部分关于偶像崇拜的记事，在那里详述儒老佛三教及民间信仰之种种偶像，并及婆罗门教，日本之阿弥陀信仰等，又插图中收入孔子、老子、关帝及位于天界地界水界的各种中国神像，又收入千手观音像及其他表现佛像礼拜的丰富材料；第四部分关于地理、政治、矿物、动植物，尤其是珍兽、奇木、异草；第五部分建筑、桥梁、运河、室内装饰等；第六部分语言。此书集当时中国知识之大成，附图尤极精彩。

传教士以外，记载中国事情的初期世界游历家，其主要旅行记以法国人著作及法译为例，可举者如下：

(1) 平托（Pinto）：《冒险旅行记》（*Les Voyages aventureux*），巴黎，1628 年刊，原为葡萄牙文，1614 年刊。有英译本 *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto*, *a Portugal*: *during his Travels for the space of one and twenty years in the Kingdoms of Ethiopia*, *China*, *etc*,伦敦，1653 年刊。

(2) 拉发尔（Pyrard de Laval）：《游记》（*Voyage*），巴黎，1615 年刊。

(3) 腓内斯（Feynes）：《从巴黎至中国之旅行记》（*Voyage fait par terre depuis Paris jusques à la Chine*），巴黎，1636 年刊。

(4) 泰末诺（Thévenot）：《旅行逸话》（*Relations de divers*

voyages curi-eux，4vol.），巴黎，1663—1672 年刊。

教士们来华后，即暂留考察中国之文物制度；初期游客则只在经过印度果阿或中国澳门时，略为领略外观，或从当地传教士听取中国实情罢了。而且这时传教士留在北京的，真是凤毛麟角，稀罕之至。但无论传教士也罢，法国的旅行家也罢，对于中国文化均极赞美，认中国为文化发达的先进国，不但从美术工艺观点赞美中国产品的陶瓷器、锦绣、绢织物，对于中国完备的政治制度，亦均赞赏不置。游客如腓内斯在《旅行记》中说："中国为哲人政治，故学者得有行政权和官职。在授予官职的时候，常召集多数学者，在公堂上公开讨论，而选拔其最有贤明底答案的畀以要职。据记载中国事情的历史家所说，中国人为世界上最严守政治规则的国民。国王为最有力的主脑，由此主脑使国家的手足活动。中国谓为武断政治，不如以文治主义的理想称它。青年竞入大学而从事探讨他日出仕时所应熟悉的国法民情，所以中国大学乃有举世无双的荣誉。"[1]

不过由法国耶稣会士看来，这初期的著作，无论传教士或游客都不免误谬和夸张。利类思为安文思《中国新纪闻》作序，即疑及门多萨的《大中华帝国史》的可靠程度。至如游客平托因欲博读者的信赖，乃更于其书中充满着无稽之言。如说南京市建筑在山上，周围亘 30 里，又绕以 50 里长的外廓，又同市 360 城门、120 运河、1 800 石桥。举此一例，可见这一部被人称为"小说式的纪录"（裴化行〔H. Bernard〕语），其可靠程度当然不及耶稣会士的报告。但据近人运用汉文史料研究，他所记葡萄牙在我国走私港 Liampo（宁波双屿岛）的情形，知平托所记，尚未尽失其历史价值。[2]

2. 耶稣会士的报告书

正在 17 世纪初欧洲人对于中国的兴奋热烈达到极点的时候，罗马教皇保禄第五（Paul Ⅴ）又把整整一库珍贵书籍赠给中国传教会。[3]这

---

[1] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 42—44 引。
[2] 方豪：《文录》，页 31—43，"十六世纪我国走私港 Liampo 考"。
[3] 杨丙辰译：《汤若望传》，上册，页 43，商务版。

意味什么呢？ 耶稣会士从表面上看，是负远东传教重任之无上光荣，但从骨子里看，当时中国是在欧洲人的心目中的一个新发现的大陆，给基督教徒开拓了一个非常大的信仰区域，同时也就给殖民主义国家以文化侵略的发展机会。 因为文化侵略是伴着经济侵略，所以他们知道中国人民对于西洋学术怎样感到兴趣，它们也就把通商与传教，传教与学术互相联系起来。 耶稣会士来华传教所以不能不先有学术上的准备，这决不是偶然的。 但既然是一种侵略的性质，则在欧洲各殖民主义国家之中，对于这一新发现的大陆，当然不免发生内部的矛盾斗争。 初期耶稣会士均为葡萄牙、西班牙、意大利人，这标志着葡萄牙人之东方独占传教事业，和他们开辟印度宝库，侵略果阿，以及租借澳门开始中国贸易一事，完全有密切的关系。 初期耶稣会士或助明（如卜弥格），或降清（如汤若望），或发动宫廷政变（如穆敬远 Le P. Morass），或在成都为张献忠等称为“天学国师”（如利类思和安文思）。 他们本无一定方针，只要于传教有利，他们可以制铁炮制小铳与清室战，也可以制铁炮制小铳来反攻明室。 即因如此，葡萄牙人便成为欧洲其他殖民主义者所羡望和嫉妒的对象，结果便有荷兰和英国二国人起来和葡国争夺海上霸权。 同时法国人也不甘于落后，坐视葡国人在中国的活跃。 路易十四喜欢葡人舶载的中国美术工艺，以为产生此美术品的国家一定文明很高，所以他授密旨给意大利耶稣会士殷铎泽令其译述《中国之哲人孔子》。 又因葡人远东政策渐次为荷英二国远东政策所压倒，对于中国的传教事业也失却从前保护的能力了，因此罗马教皇忧虑中国传教事业的衰退，乃欲选派法国耶稣会士于中国以为教皇代理司教之举，虽然葡人提出严重抗议，但教皇也坚决拒绝，决定差遣三名法国耶稣会士，当时虽因种种事情没有实行，到了 1678 年南怀仁（P. Ferdinand Verbiest）从北京给欧洲耶稣会士公开状，述及中国在朝的传教士情况，慨叹传教事业的衰败，恳切求援于欧洲耶稣会士，这当然更给法国耶稣会士以飞跃的机会了。初期教士传道事业的衰退正是法国传教计划的成功的时候到了。[1]

---

[1] 白晋：《康熙帝传》，页 16—20，后藤末雄的译者解说。

1685 年路易十四终于派遣法国耶稣会士往北京，意在发展法国的东方政策，其另一目的则在命令耶稣会士考察中国的文物制度，以为法国学术研究之一助。 当时宰相科尔培（Collbert）为改订世界地理的计划，派遣学士院硕学往欧洲及远东各国，但在远东则因排斥外人的原故，所派学者无法继续其实地观测的工作。 故此次派遣耶稣会士，传道以外，更命其研究中国地理、文物制度、工艺美术等。 因而所选派的耶稣会士，皆为具有一定程度的科学知识的人物。 加以选派之官方有力者和圣职会长老，均课之以作中国研究报告书的义务。 所以耶稣会士之东来，实负有在华传教与学术研究的两大使命，他们最初用书信的形式，将考察所得，关于中国风土人情、工商状况及其他文物制度等研究，刊成报告书或单行本，在巴黎继续发行。 虽然法国殖民主义者并没有完成通商、传教、学术三位一体的侵略目的，但就其学术的报告上说，是颇有可观的。 兹举其重要的书目如下：

(1) 李明《中国现状新志》　(Louis le Comte：*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*，A Paris，1696—1698，2vol.)

此书分二卷，第三版增入哥俾恩（Gobien）所作一卷。 全书是关于中国传道的一种报告，第一卷收八封信，第二卷收六封信，在呈路易十四的献词中，极力称赞康熙皇帝，以孔子为远东之第一圣贤。 在第一卷第七封信，研究关于中国人的言语、国民性、书籍、道德等。 第八封信题为《中国人的智能》，论及科学、艺术、经济产物之各方面。第二卷第一封信论中国的政治和政府，第二封信论中国古代及近代的宗教。 此书赞美中国政治，认为古代政治思想中之绝无仅有者，且认中国政治制度为一种民主政治；论宗教时，又以为在欧洲的蒙昧时代，中国便知有真神，拥有灿烂的文化。 此书风行极广，不久即重版数次，各国均有译本。 英译本 *Present State of China*，1698 年，伦敦版，北京大学藏本二种，一标题 A Compleat History of the Empire of China，一标题 Memoirs and Observations。 在礼仪问题论争的时候，此书因有袒护

中国之嫌，竟遭禁止发行，可见其价值了。[1]

(2) 白晋《中国现状志》 (Le P. Bouvet: *L'Etat présent de la Chine*, en figures, A Paris, 1697, 1vol.)

此书为中国文武官吏及贵妇人的服装绘图。在呈布尔哥格 (Bourgogne) 公爵和他夫人的献词中，极称远东风俗，并推奖汉、满服装的美趣，劝法国人采用。卷首附录《中国的政治观念》(L'idée du gouverne-ment de la Chine)，对于中国的政治制度略加介绍。[2]

(3) 白晋《中国皇帝传》 (Le P. Bouvet: *Histoire de L'Empereur de la Chine*, A la Haye, 1699)

此书呈献路易十四。著者以康熙近臣的资格，论及康熙的风格为人，以明东西两英主均爱护学术与拥护基督教为相似之点。康熙在此书中成为哲人政治的理想君主，由此实例，给欧洲政治以极大的影响。书中人物评之一节说："总而言之，即他人格构成了所有伟大英雄的资格……为从来地上君主之最完全的榜样。"[3]"这位君主现年四十四岁，即位三十六年。他的人格和他的帝位再相当也没有，他之雄大的风姿，调和的体格……不减于他人格的优长。其精神的特点尤超过肉体。他具有最优美的性质，精神活泼，富于观察力、记忆力。其识见的高超，意志的坚定，一切他的倾向均适宜于做成高尚而且伟大的帝王，使人民叹美他的公平、正义。至其爱护人民、服从理性、节制情欲、在百忙中仍不忘科学与艺术之热烈的嗜好，使任何人都为之惊服不已。"[4]在叙述康熙武功之后，又说及中国以文学擅长为君主资格之一。康熙能谙诵《论语》，亲从事于经书、历史与词典的编纂，尤其爱好西洋科学，加以研究。其监督家庭教育、皇族教育，则能以身作则。最后更述及皇帝相信中国古代哲学与基督教是相一致的。[5]

---

[1] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，第二编，第三章，页 264—265。后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》第二编，页 170—172。石田干之助：《欧人之汉学研究》，北平中法大学版，页 181—182。

[2] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 172—175。

[3] 白晋：《康熙帝传》，后藤末雄译，页 90—91。

[4] 同前书，页 94—95。

[5] 同前书，页 152 下。

(4)《耶稣会士书简集》　(*Lettresé difiantes et curieuses*, A. Paris, 1703—1776)

此书从 1703 年至 1776 年在巴黎陆续出版，又增补改编数次，是耶稣会士在海外传教所写题为“满足信仰与好奇心的书简”。 前 8 册为中国传道会书记及会计哥俾恩所编，8 卷以下为竺赫德所编。 两人均未来华，但在《耶稣会士书简集》卷首加入序文与节要。 此书报告纯用通信的形式，将考察所得中国的政治制度、风俗习惯、历史地理、哲学、工商情况均详加报告。 或依据汉籍，或实地考察，因报告者本身均为当时具有一定学识的传教士，而此一部中国文化之百科全书又极能满足欧洲知识界的信仰与好奇心，故影响极大，如伏尔泰、霍尔巴赫 (d'Holbach) 及宗教的反对者，均从此书得到了许多益处。 内容前 15 卷搜集近东、美洲和印度在住的耶稣会士通信，从 16 卷到 26 卷均为中国来的书信，就中尤其教士讨论中国孔教的 16 封信，给欧洲的影响几出乎我们想象以外。[1]原刊本北京大学藏，又藏英译节本 *Travels of the Jesuits, into various Parts of World*, 1762 年刊，分二大册，卷首有罗克曼 (J. Lockman) 序文。

(5) 竺赫德《中华帝国全志》　(Le P. du Halde: *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de L'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Paris, 1735, 4vol.)

此书题为《关于中华帝国及满蒙地理、历史、年代、政治及物产等的记述》，共 4 卷，册数颇大，是由 27 位教士报告而编成的中国百科全书。 书中插入白晋等测成的中国地图，孔子、康熙的肖像，北京观象台及其他十余幅的钢版画。 次年 1736 年即行再版。 英译本两种，一种四册，布卢克斯 (R. Brooks) 1739 年伦敦刊；一种二大册爱德华·开夫 (Edward Cave) 1738 至 1741 年刊，题 *Description of the Empire*

---

[1] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 195—197。 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 267—268。

of China and Chinese Tartart。 北京大学藏有 1736 年法文原本及英译本第二种。 此书第一卷记中国各省地理，并作从夏至清 23 朝之历史大事记。 第二卷论政治经济，并叙述中国的经书和教育。 对于《易》、《书》、《诗》、《礼记》、《大学》、《中庸》、《论语》、《孝经》、《小学》等均简单介绍。 惟于《孟子》特详，分 14 章。 第三卷述宗教、道德、医药、博物等，并抄译元曲《赵氏孤儿》。 第四卷记述满洲、蒙古，并涉及西藏、朝鲜的研究。 因为此书能将远东第一文明国的消息传到欧洲，故影响极大，一时学者如伏尔泰、孟德斯鸠、霍尔巴赫、魁奈（F. Quesnay）等关于中国问题均取材于此。[1]

(6)《北京耶稣会士中国纪要》 (*Mémoires Concernant L'historire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. des Chinois, par les Missionnaires de Pékin*, A Paris, 1776—1814, 16vol.)

此书继承《耶稣会士书简集》而作，惟两者体裁不同，《书简集》为书札形式，此则全然论文研究的体裁。 第一卷序文中述及此书发行的动机，第一发表在华耶稣会士的学术通信，第二发表中国人的中国研究，故在第一卷中即收录当时留法返国之高类思《中国古代论》一篇。 全书 16 卷，发行年月从 1776 至 1814 年，每年或隔年一册，凡耶稣会士研究所得，如关于中国圣贤教义、文字言语、诗歌、风俗习惯、政治制度、中欧的初期交通等论文，均加登载。 就中最可贵的，如第一卷（1757）介绍《大学》、《中庸》，第二卷（1777）中国名人列传，第四卷（1779）中国人的孝道观，第五卷（1780）关于中国初期的欧洲的概念，第六卷（1780）钱德明（Amiot）《中国音乐考》，第十二卷（1785）同作者《孔子传》，第十三卷（1788）冯秉正（De Mailla）《中华通史》，第十五、十六卷（1791—1814）宋君荣（Antoine Gaubil）《大唐史纲》，还有论中国语言的、动植物的、美术工艺的、

---

[1]《中华帝国全志》，开夫英译本，页 424—441，Mens tse。 又参看后藤末雄上书，页 197—199；五来欣造前书，页 266—267；石田干之助：《欧人之汉学研究》，页 197—205。

医药的，真不愧和《书简集》、《中华帝国全志》共称关于中国之三大名著。[1]原刊本北京大学藏。

以上耶稣会士都是一流教士，尤以得到法国学士会的荣誉者为多。他们留华多年，深通中国语言文字，不但会说，而且会写；不但会写，而且更能读破中国古书。因此在华的传教士遂有研究中国文化的特权似的，著译了许多报告专书，以较初期游客走马看花似地写下的游记，当然真确多了。虽然他们的报告也有陷于过分夸张的毛病，然而因此却引起欧洲一般知识界的新兴趣。如法国耶稣会士的中国研究，不但在法受欢迎，即在欧洲各国亦同样受欢迎。例如《中华帝国全志》1735 年在巴黎出版、次年再版，1738 至 1741 年即有英译，1747 至 1749 年德译，1774 至 1777 年俄译。又如李明的《中国现状新志》（1696 年）很快即已七版，同时译成欧洲各国语文。又如《耶稣会士书简集》1703 年发行以来，即有二种，又 1780 年以后新版发行，巴黎版以外，又有里昂版；又于 1808 至 1809 年发行选集。实际此类关于中国文化的研究书籍，还有很多的。

3. 孔子学说的介绍[2]

依据韩霖、张赓编《耶稣会士西洋姓氏著述书目》（北京大学藏传抄本）、戈尔逖《十七、十八世纪欧洲人所著中文书录》（*Essai D'une Bibliographie des Ouvrages publiés en Chine par Européens au XVIIe et au XVIIIe Siécle*），其中没有一册介绍孔子学说，却是相反地就耶稣会士所著西文书中，则在前述三大名著之外，尚有许多专书是将孔子学说输入欧洲，而且有好些是初期教士的著作。例如利玛窦深通中国经籍，据费赖之（Louis Pfister）《入华耶稣会士列传》说，在万历二十一年（1593 年）他曾将《四书》译为拉丁文，寄回本国。证之艾儒略（Jul-

---

[1]《北京耶稣会士中国纪要》第六册，*De la Musique des Chinois, Tant Anciens que Modernes*, p. 172 结论四，述中国音乐与毕达哥拉斯（Pythagoras）之关系，为钱德明所著，甚可重视，参看后藤末雄前书，页 200—202；石田干之助前书，页 219—225。

[2] 后藤末雄前书，页 214—219。五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 262—264。方豪：《中国天主教史论丛》，页 79—101，“十七八世纪来华西人对我国经籍之研究”。

ius Aleni) 《大西利先生行迹》云："利子尝将中国《四书》译以西文，寄回本国。国人谈之，知中国古书，能识真原，不迷于主奴者，皆利子之力也。"可见利玛窦是译《四书》的第一人。又1626年法人金尼阁也译《五经》为拉丁文，并在杭州刊印，[1]虽均已失传，却是我国经籍译本的开始。以下试列举关于孔子学说西传欧洲的著作：

(1) 郭纳爵译《大学》 (Ignatius de Costa: *Sapientia Sinica*, kien-cham kiam-Si, 1662)

此书题耶稣会士殷铎泽、郭纳爵同述，实多出于郭纳爵的翻译。1662年用木版在江西省建昌府出版，书名《中国之智慧》，附序言与孔子传。

(2) 殷铎泽译《中庸》 (Le P. Intorcetta: *Sinarum Scientia politico-moralis*)

此书题《中国之政治道德学》，以1667、1669年分别刻于广州及印度果阿，有1672年巴黎本，书末附以法文及拉丁文的《孔子传》。又殷铎泽尚有《论语》之拉丁文译本，译至《乡党第十》止，发行年月地址不明。以上数译实皆非出于一人之手，而为耶稣会士76人集体之作，就中柏应理、恩理格 (Christian Herdtricht)、鲁日满 (Rougemont) 等均有贡献。

(3) 耶稣会士编《中国之哲人孔子》 (*Confucius Sinarum Philosophus, Sive Scientia Sinensis latine exposita*, Paris, 1686—1687)

此书奉路易十四敕令由四位传教士用拉丁文译成者，内容包括《大学》、《中庸》、《论语》；中文标题《西文四书解》，实际未译《孟子》。主要译者为柏应理。吴渔山《墨井集》卷一[2]译《费氏教士传略》云"柏应理1682年10月初抵荷兰，后往罗马，以教士所译华文书四百册呈献教皇，教皇说，饬置御书楼，用示珍重"云云，盖此书即其一。柏应理后又往法国见法王路易十四，此书有柏应理《上法王路易十四书》，导言《中国哲学解说》说明中国经籍的性质并略举重要注疏外，且述及儒家与佛老的区别，附及《周易》六十四卦及其意义。[3]又

---

[1] 方豪：同前书，页87。
[2] 吴渔：《墨井集》，卷一传记，页12，1909年刊。
[3] 方豪：《中国天主教史论丛》，页88。

附《孔子传》，插入孔子画像，上书“国学仲尼，天下先师”。 此书《大学》、《中庸》、《论语》用郭纳爵与殷铎泽译本。 1687 年巴黎出版，同年再版，再版内容增入中国传教史。 此书出版后，欧洲学者始注意中国，因此书为辩护礼仪问题而作，多少带着宣传政策之理想化作用，故把中国描写为完全无缺的文明先进，是怎样值得赞美和模仿之理想的国家。 由此普遍宣传使当时法国人人热心研究中国，以中国为欧洲的模范，尊孔子为天下先师。 正如赖赫淮恩所说似的，“在这十八世纪学界，才将中国、孔子与政治道德三个不同的名词联成一起。”[1] 而孔子也因此被人尊为道德与政治哲学上最博大的学者、预言家了。

(4) 卫方济《中华帝国经典》　(François Noël：*Sinensis Imperii Libri classici sex*，Prague，1711)

此为中国《四书》与《孝经》，“小学”之拉丁文译，可算当时中国经典稍完备的译本了。 此书译者以自己的理解为主，参照中国古注直译，如《大学》译为《成年人之学》，《中庸》译为《不变之中道》，译文过于冗漫，但如莱布尼茨、沃尔弗关于中国的知识，却均受此书影响。 卫方济又以拉丁文著《中国哲学》(*Philosophia Sinica*，Prague，1711)，与前书同时同地刊行，且均对中国哲学赞美，曾一度为罗马教皇禁止发行，可见其重要性。 前书 1783—1786 年由普庐开 (L'abbe' Pluquet) 译为法文，又竺赫德《中华帝国全志》中亦曾摘要介绍。

(5) 雷孝思译《易经》　(P. Joan-Bapt Régis：*Yi-King*，*Antiquissimus Sinarum*，Liber)

此书名《中国最古之书易经》，直到 1834 年由莫耳 (Mohl) 在杜宾根 (Tübingen) 及斯图加特 (Stuttgart) 出版第一册，隔五年即 1839 年续出第二册。 此书得冯秉正之助，注解则采汤尚贤 (Tartte) 所译。 书分三卷，第一卷共十一章，讨论《易经》作者、内容及其价值；第二卷为本文及注疏的翻译；第三卷为《易经》的批评。 雷氏尚有《拉丁文易经注

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，英译本，页 20。

疏第一卷评论》（*Dissertationes et notao criticae in primam partem commentarü I-King*），巴黎国立图书馆藏（法文编目 17240 号）。[1]

(6) 白晋《易经大意稿本》 （Bouvet：*Philosophia Sinica*）

此书仅有稿本，藏巴黎国立图书馆（法文编目 17239 号）。案白晋有与莱布尼兹讨论中国哲学及中国礼俗的书函，《易经》亦为书中之主要参考材料，现藏同上图书馆（法文编目 17240 号）。阎宗临有《白晋与傅圣泽之学易》一文，刊于 1941 年 5 月 21 日《文史地周刊》第 17 期，[2]其中述及二人奉康熙谕令研究《易经》的文献。如云：

> 臣傅圣泽（Foucquet）在江西叩聆圣旨，命臣进京，相助白晋同草《易经》稿……臣心即欲趋进行宫……奈受暑气，不得如愿，惟仰赖皇上洪福，望不日臣躯复旧，同臣白晋竭尽微力草《易经》稿数篇，俟圣驾回京，恭呈御览。

这是康熙四十九年（1710 年）的事，结果是抱病进京研究《易经》。同年七月初五日："上问白晋所释《易经》如何了。"初六日："奉旨问白晋所学《易经》如何了。"

康熙五十二年（1713 年）又有谕文道：

> 白晋他作的《易经》，作亦可，不作亦可。他要作着自己作，不必用一个别人，亦不必忙，俟他作完全时，再奏闻。钦此。

现藏梵蒂冈图书馆（华文部 439 等号）有关于西士研究《易经》的汉文稿本 13 种：[3]

《易考》、《易稿》、《易引原稿》、《易经一》、《易学外编》、

---

[1] 方豪：《中国天主教史论丛》，页 92—93。
[2] 原载桂林《扫荡报》，1941 年 5 月 21 日。此引方豪：同前书，页 59。
[3] 方豪：《中国天主教史论丛》，页 89。另《太极图说》一种未计。

《总论布列类洛书等方图法》、《据古经考天象不均齐》、《天象不均齐考古经籍解》、《大易原义内篇》、《易钥》、《释先天未变》、《易经总说稿》、《易考》。

这些可能有白晋和傅圣泽等作。徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》[1]卷三有《周易原指探》不书著者姓名，梵蒂冈图书馆藏钞本，此书认《易经》原旨和天主造化之功相合，而且预示天主降生救赎的教义，这当然是一种附会，惟谓“此书系白晋、王化道进呈康熙者，恐即白晋等所著”，这判断是合理的。

(7) 马若瑟(Joseph Henri Marie de Prémare)译《书经》、《诗经》

载竺赫德《中华帝国全志》第二册，页 298 及 308。此外他和白晋、傅圣泽共同研究《易》、《中庸》、《春秋》、《老子》、《庄子》、《淮南子》、“性理”等书，发现这些古籍里有和基督教教义相合的地方，书名《中国古书中基督教教义之遗迹》(*Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres Chinois avec reproduction des Textes Chinois*)，巴黎 1878 年刊。[2]马氏又著《书经以前时代和中国神话研究》(*Recherches sur les temps anterieur â ceux dont parle le Chou King, et sur la mythologie Chinoise*)，直到 1770 年由歧尼 (J. de Guigne) 刊行宋君荣所译《书经》时，才附载于卷首出版。又巴黎国立图书馆（法文编目 12209 号）藏氏所著《中国经学研究导言略论》(*Essai d'introduction préliminaire a L'intellingence des King*) 钞本 98 页，原书分三编，上编论经籍大意，中编证明经籍有一部分学说为后人所增，下编批判近儒不知经籍的真义且陷于重大错误，现钞本仅存上编。[3]

(8) 刘应(Mgr. Claude de Visdelou)译《书经》《礼记》

刘应所译中国经典多种，有对于《易经》的注释，附宋君荣《书

---

[1] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，卷三，页 134。
[2] 参见《十八世纪十九世纪之法国汉学》，北京 1943 年刊，页 3。
[3] 方豪：《中国天主教史论丛》，页 92。石田干之助：《欧人之汉学研究》，页 188。

经》法译本之后。又波提埃（G. Pauthier）所编《东方圣经》（*Livres sacrés de L'orient*）也曾采入。又译拉丁文《书经》四卷六册，现藏梵蒂冈图书馆。又尝以拉丁文译《礼记》之《郊特牲》、《祭法》、《祭义》、《祭统》等篇。《耶稣会士书简集》第三册（页 104 以下）记康熙帝长子亦精于中国文学，并与刘应相善。一日以《书经》授刘应，并命诵读，刘应即取而读之，并为解释其义，毫不费力，太子奇甚，连曰“大懂”凡二三次，并赠以题词，书于绢上云云。[1]

(9) 宋君荣译《法文书经》 （Antoine Gaubil: *Le Chou King ... Traduit et enrichi de Notes*, A Paris, 1770）

他是法国汉学家歧尼所称为“来中国的耶稣会士中以他为最敏慧最博学”的。他的书也是在死后 12 年（1770 年）由歧尼订正在巴黎刊行，并附新注。又 1752 年 8 月 10 日宋君荣由北京《致戴贺泰书》（Lettre de Pére Gaubil à M. Deshautrayes datée de Pékin lo Aont, 1752），载于《耶稣会士书简集》第四册。他说“余在此间曾见有《易经》译本，而其中最主要之一部分犹未寄往欧洲，即孔子对文王及其子周公旦原文之注释……如尚无人译，则余愿从事于此。余不知刘应是否译《书经》。若干年前此间教士中有译《礼记》者，惟欲求该译本有裨于读者，尚须严加校改，余曾面告译者，渠亦未计及以译本寄出也”云云。由此信札可见当时耶稣会士对于翻译中国经籍的热心和努力。[2]

(10) 孙璋(Alexander de la Charme)译拉丁文《诗经》

案宋君荣前函云教士中有译《礼记》者，盖指孙璋，惟此书稿成未印。尚有所译拉丁文《诗经》，并详为注疏。此书俾俄（Biot）、雷杰（Legge）诸人均盛加称许。此外在后期耶稣会士中尚有蒋友仁（Michael Benoit）译《孟子》未成，但所译拉丁文《书经》，宋君荣见其初稿大为惊

---

[1] 方豪：《中国天主教史论丛》，页 91。
[2] 《十八世纪十九世纪之法国汉学》，页 10—11。方豪：同前书，页 94。

奇，乃鼓励其全译，译稿未刊行，说者谓其了解汉文程度与译笔的忠实，远出以前各译本之上，《通报》1929 年有论文论及此译本云。[1]

(11) 冯秉正译《中国通史》，即《法译通鉴纲目》　(Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla: *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet Empire; traduites du Tong-Kien-Kang-Mou*, A Paris, 1775—1785, 北京大学藏)

此书十三大册，附插图。1692 年开始迻译，六年始脱稿，寄赠法国里昂图书馆。协助编译此书者为葛鲁贤 (Grosier)，该书第十三册补编，即为其所撰。《纲目》一书为朱子学重要著作，代表宋儒封建主义的历史哲学及中国人的旧伦理观念，可见此译的重要性。

当然以上所述，还应该包括如《北京耶稣会士中国纪要》第一卷，无名氏所译《大学》、《中庸》等，[2]以及不甚闻名的如奥国教士白乃心所著意大利文《中国杂志》书末所附《孔子传》及《中庸》译文，那就更为可观了。总上可见中国经籍和孔子学说的介绍实完全得力于耶稣会士，所以 18 世纪重农学派的创立者魁奈在《中国专制政治论》中，述及其研究材料的困难，以为“除依据传教士的回忆录以外，更无其他方法”。此处传教士，即耶稣会士。赖赫淮恩在《中国与欧洲》中，也曾说及“依于这些书籍，而最先供给我们以关于中国知识的，就是耶稣会士”[3]，这是一点没有错的。不过我们应该注意，即在那个时候，耶稣会士从其宗教立场来看中国，中国尚为偶像信徒，中国的哲学文化，他们是不敢公开地去赞美它的。因为他们没有宣扬中国哲学文化的自由和充分权利，他们如果过分宣扬中国哲学，即无异自己推翻了自己的信仰，所以当时教士当其讨论孔教，即所认为异教哲学的时候，不得不顾及本国之基督教的信仰，和它严厉的检阅制度，故为谨慎避嫌

---

[1]《十八世纪十九世纪之法国汉学》，页 94—95。

[2]《北京耶稣会士中国纪要》(法文) 卷一，页 432—458，Ta-Hio, *ou La Grande Science*，页 459—481，Tchong-Youg, ou Juste Milien。

[3] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 18—22。

起见，即在介绍中国哲学文化书籍中，竟发现几种是用匿名或无名形式发表的。例如：[1]

(12) 无名氏《中国哲学家，论孔子道德教育的书函》 (*Lettre sur la morale de Confucius, philosophe des Chinois*, Paris, 1688)

(13) 无名氏《中国哲学家，孔子的道德》 (*La morale de Confucius, Philosophe des Chinois*, Amsterdam, 1688)

(14) M. D. S.《中国的政治、道德概论》 (*Idée générale du gouverne-ment et de la morale de Chinois*, Paris, 1729)

案这些无名氏的著作后来考据，《书函》一书著者西门孚舍 (Simon Foucher)，次一书著者布律恩 (Jean de la Brune)，二人均主张采用孔子之中庸道德，认为此即“存于一切人心中之内在理性”，是可以拿来代替迂阔无用之西洋道德的。虽然这些著作对于孔子哲学的了解，均极其简单、暧昧，甚至近于浅薄，然而中国哲学文化的传入欧洲，却不能不承认它们的功绩。

(15) 普庐开《儒教大观》 (Pluquet: *Observations sur la philosophie morale et politique des législateurs Chinois*, Paris, 1784)

此为 1784 年法国教授普庐开从拉丁文卫方济《中华帝国经典》法译第一第二卷所作的附录。此书作于法国大革命前夜，对当时腐败的道德政治提倡新道德与新政治之标准，影响法国的知识界人士极大。我所见有 1935 年后藤末雄译本[2]，全书共八章，序言论中国的德治主义，第一章德治主义的起源及其本质，第二章中国经世家为确立德治主义所用的方法，第三章中国的政治制度，第四章德治主义对于国民性的影响，第五章德治主义对于国力的影响，第六章基于德治原理之宣战媾和权，第七章中国政治制度对于国家和平和幸福的影响，第八章德治主义对于帝位、政治制度、国法习俗之稳定性的影响，结论：德治主义研

---

[1] 后藤末雄：《西洋人の观たゐ支那》，《岩波讲座 · 东洋思潮》之一。
[2] 后藤末雄译：《儒教大观》，第一书店，1935 年。

究之要领及其结论。

由上可见中国经籍和孔子学说因耶稣会士的介绍提倡，在法国大革命以前，已唤起欧洲一般知识界人士的注意，成为当时知识界人士的精神食粮。 中国成为一个理想至治之世，直如乌托邦一般，同时孔子也给理想化成为这一世纪的守护尊者。 虽然如此，在华耶稣会士为辩护礼仪问题而作的孔子学说的介绍，只是出版了其中极小的一部分，他们在为传教事业便利的机会以外，是不敢将许多稿本印出来的。 例如：雷孝思的《经学研究绪论》，刘应的《法译书经》，马若瑟的《中国无神思想论》，结果均未刊行，这种情形是很多的。 又即在出版书中，如宋君荣的《法译书经》（1770 年刊），孙璋的《拉丁文诗经》（1830 年刊），雷孝思的《拉丁文易经》（1834 年刊），冯秉正的《法译通鉴纲目》（1771—1785 年刊），此类稿本均经过三四十年以至百年才渐渐问世。 没有出版的还有许多保存在梵蒂冈图书馆或巴黎天文台及法国海军省水路测量部等处。[1]固然在平诺（Virgil Pinot）所编关于 1685—1740 年法国人认识中国之未刊文件[2]中也发表了一些，如夫累勒（Nicoles Fréret）、宋君荣、雷孝思、冯秉正、马若瑟、巴多明等书函，及柏应理所提供中国问题的资料，但如马若瑟之《中国无神思想论》对于中国哲学和孔子思想之研究似极关重要，却因于传教不利，至今尚未发表。 尽管如此，在 18 世纪既然一般社会对于中国研究兴奋热烈到了极点，这就不能阻止把中国无神思想的书籍，释译为拉丁文或法文，也就不能阻止把这中国无神思想以无名或匿名的形式来秘密传播。 现在理性的王国到临了，欧洲的孔子也出现了，越接近到大革命，孔子学说越成为法国政治革命的有力武器，这就一步一步走上欧洲之所谓“哲学时代”。

---

[1] 参看小林太市郎：《支那思想とフランス》，页 63—67，“关于中国之耶稣会士著述”。

[2] Pinot： *Documents inédits relatifs a la connaissance de la Chine en France de 1685 a 1740*，Paris，1932，北京大学藏。

二、 耶稣会

耶稣会士在中国的事业表面上是宣传宗教，实际上是为当时欧洲的殖民政策服务。 16 世纪以后来到中国的传教士，他们首先是托庇于葡萄牙国旗之下，葡国对于中国传教有专办之权，所谓“Protectorat”实际就是将葡国的侵略精神与传教精神严密结合。 “葡萄牙探险家所到之地，不久必发现一个教堂和一个堡垒及一个货仓，同时建立。”[1]这在葡国独揽运送各地传教师传教之权的时候，其意旨乃在借宗教来巩固它的政治经济势力，所以一说耶稣会的远东传教，我们就会联想到它的殖民主义，他们以传教为手段，殖民主义为目的；葡萄牙如此，后来的法国也如此，只不过更多地披上科学文化的外衣罢了。

(一) 耶稣会小史

1. 耶稣会之成立

耶稣会 (Société des Jesuits) 是天主教的主要工具之一，它的成立是当罗马教会分裂得很厉害的时候，德国新教的运动早已脱离罗马教势力的羁绊。 同时虽称正统教的法国，于明正德十一年 (1516 年) 下“收回令”，即法国自主教以下，由国王分派，换言之，即已不能和教皇合作。英国则亨利第八 (Henry Ⅷ) 于嘉靖十七年 (1538 年) 宣布与教皇对立。在这样教会大分裂的时候，罗马发现了几个新组织的宗教团体，在从事“反改革运动” (Counter Reformation) 。 这反改革运动的根本问题，就是要决定：应当和路德派妥协，还是分裂呢？ 就中有一位宗教界著名人物洛耀拉 (Loyola)，他创立了耶稣会，企图以新方法进行宗教复辟运动。 他是西班牙国贵族，在 28 岁这一年，因战争折腿，因此告退军籍，

---

[1] 沙不列：《明末奉使罗马教廷耶稣会士卜弥格传》，页 3。 冯承钧译本，页 4。

决意离家避世，效法耶稣苦行，一俟腿伤痊愈，即退入山中，避静修行，日以刻苦祈祷为事。 即在这个时候，他开始编成著名的书籍，叫做《灵性的训练》（*Spiritual Exercises*），用这本书来麻醉自己和教授他的门徒。 他在巴黎京都结交各国名士，更得同志九人，内有方济各·沙勿略、伯多禄·法伯尔（B. Patrus Faber）等，共发三绝之愿，即是绝意、绝财、绝色。 明嘉靖十九年（1540 年），洛耀拉带着他的九个门徒，往罗马觐见教皇，立誓绝对服从教皇的命令，[1]并宣言：

> 以护教为心，崇教为念，苟奉谕旨，地不分遐迩，人不论文蛮，万里长征，片时无缓。 此心此志，睿鉴及之。
>
> 小会是教皇指臂，圣会营兵，不论文蛮，不分遐迩，东西南北，悉听指挥。

洛耀拉因此被封为耶稣会的创立人，成为所谓反改革运动中之圣教干城，实际却是天主教殖民制度的创始者。

2. 耶稣会的本质

宗教是人民的鸦片烟，耶稣会则更明显地是反动封建社会的产物，它在欧洲和新教的斗争，乃是贵族地主统治阶级之内部的思想斗争，正如恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中[2]所指出："每个统治阶级都利用与自己相适合的宗教：占有土地的贵族利用天主教的耶稣会派或新教的正统派，自由的和急进的资产者则利用唯理主义。"唯理主义派（例如康德、黑格尔）虽也是代表剥削阶级，但当他们企图将宗教与理性统一起来的时候，把理性宗教代替了上帝的宗教，这在反封建宗教的斗争中，还起了积极的作用。 相反地耶稣会则不过企图觅取新

---

[1] 萧若瑟：《圣教史略》，卷九，页 419—420； A. J. Garnier：《基督教史纲》，第十六章，第二节，页 205—270。 Latourtte：*A History of Christian Missions in China*，页 81。 沈则恭译：《圣依纳爵传略》，页 69—70、 88。

[2]《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社，1959 年，页 47—48。

方法来巩固毁灭中的宗教基础。

3. 耶稣会的东来传教背景

再从耶稣会东来传教的背景看，它的“极端的伪善和它所固有的野蛮性，就赤裸裸地摆在我们面前了”（马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》中语）。自英德各国脱离东罗马教以来，欧洲旧教的势力因而大减，便不得不谋向外发展殖民地，而号称纯粹尽忠于教皇及教会的耶稣会士，当然就是那时罗马教的一个向外征略的大本营，靠了他们的不断的宣传和努力，罗马教皇确曾阻止了不少新教的蔓延，和争得作为文化侵略工具的天主教传教士的新出路。

耶稣会士东来传教的背景，基本上是由于经济原因，正如马克思在《资本论》第一卷第二十四章所说，“原始积累的不同因素，多少是按时间顺序特别分配在西班牙、葡萄牙、荷兰、法国和英国”[1]；“欧洲各国以地球为战场而进行的商业战争”是和“基督教殖民制度”[2]分不开的。除此之外，尚可以从两方面来观察：内面的原因，由于宗教上本身的矛盾，即如上述是因罗马教会势力之分裂，不得不自谋向外发展，即耶稣会的成立，其宗旨本在继承十字军的反动路线；当成立时，他们的志愿即在出外传教，所谓“地不分遐迩，人不论文蛮，万里长征，片时无缓”。所以在明嘉靖十三年（1534 年）四月一日，洛耀拉和他的门徒在蒙马而特教堂里发愿的时候，即欲参谒耶路撒冷圣地，可是经过五年以后，去这地的道路不通，因而他们的会友又请求教会打发他们到印度或是别的适宜的地方去传教。[3]第二，从外面的原因，由于经济交通上的便利，这时航海事业的发达，结合西方国家侵略政策，已使东来传教一事成为必不可免的一个环节。樊国梁（Tavier，Alphonse Pierre Marie）《燕京开教略》中篇（页 2）曾透露此殖民地经营历史是“明孝宗弘治年间，圣教会第 15 世之末，有葡萄牙国与荷兰国人，欲访玛尔谷保禄（马

---

[1]《资本论》，第一卷，第二十四章，页 819。
[2] 同前书，页 819。
[3] 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第三章，页 61。

哥波罗）所言之中国，绕阿洲之喜望峰，航海东来，泊于海滨，是元朝之灭，陆路既塞于西北，而明朝之兴，海路复通于东南。 由西洋而至中国，百倍易于前代矣。 故传教之士，附搭商船，来华传教者，渊渊而至”。

（二）耶稣会士东渐始末

天主教传行中国的历史，用利玛窦所著书后题为《耶稣会诸铎对于基督教义的征讨史》，这“征讨”二字很明白标记着在天主教与新教的矛盾斗争中，产生了耶稣会之远方宗教文化侵略。 从沙勿略来华以至法国遣使会接理中国教务为止，耶稣会的宗教文化侵略可分做三大时期。[1]第一个时期：明嘉靖十年（1531 年）至万历九年（1581 年），是征略开始的时期，这时传教士的命运，还紧紧与先后来至中国海面的葡萄牙人及西班牙人的命运相联系，教士的活动寸步不能越过广州。 第二个时期：万历九年（1581 年）至清雍正元年（1723 年），因为一小组意大利教士尽力表面上与葡商脱离关系后，能进入中国内地，他们的会所有时得到官厅的宠遇，有时激起民众的公愤，其时曾发生了很严重的“礼仪问题”，可说是在华耶稣会士侵入中国之后与其他天主教士间的矛盾斗争的时期。[2]第三个时期：雍正元年（1723 年）至乾隆五十年（1785 年），由于耶稣会内部一方面有为清廷所宠用的传教士，一方面有反对科学传教的单纯传教士，两派之间的矛盾斗争，加以其他教派的压迫，导致了乾隆三十八年（1773 年）教皇格勒门第十四（Clement XIV）下令解散其会。 翌年，消息传至北京，当时钦天监监正刘松龄（Hallerstein）与法国人蒋友仁均气愤而死。 代替耶稣会传教事业的是 1785 年前来中国的法国遣使会，但这是后话不提。 在耶稣会传教的三时期，第一个时期以沙勿略、范礼安（Alexandre Valignani）、罗明坚（Michel Rug-

---

[1] 此处所分三大时期，第一时期，参照萧浚华译《天主教十六世纪在华传教志》上编导言，页 5，惟沙勿略 1531 年奉派往东传教应从此一年算起；第二个时期加入了法国的传教士；第三时期参照樊国梁《燕京开教略》中篇页 61 以下。 又 Hering：*A Study of Roman Catholic Missions in China*（*1692—1744*）亦分三期，与此不同，可参看。

[2]《天主教十六世纪在华传教志》上篇导言，页 5。

gieri）为代表；第二个时期以利玛窦、汤若望（Johann Adam Schall von Bell）、南怀仁及法国传教士张诚（Jean Francisois Gerbillon）、白晋等为代表；第三个时期以郎世宁（Joseph Castiglione）、蒋友仁（Michael Benoit）为代表。试略述之如下：

（1）沙勿略[1]

方济各·沙勿略，西班牙那瓦（Navarre）人，为耶稣会发起人之一，1531年奉派往东传教，嘉靖二十一年（日本天文十一年，1542年）到印度后，不久即往日本传教，嘉靖三十一年（天文二十一年，1552年）再到日本，在日本时，得见许多聪明的中国人，又闻中国土地之广，人民之多，均超过日本，因更计划向中国传教。彼时日本人的心理以中国为上邦，一切模仿中国，沙勿略知道要使日本全国信教，非先传教中国不可。遂于这一年11月搭葡萄牙商船前来中国，船行十几天，到上川岛。[2]这时中国海禁最严，外方人非朝聘不能入境，沙勿略虽至上川，不能入中国内地，赖葡商接济，登岸后，寄居葡人的茅屋中；在岛两三个月，费尽心计，没法找得入中国的机会，于1552年12月染病逝世。遗著有同年1月29日给欧洲耶稣会的书函，述日本的宗教情形和两次传道始末。其中也有关于中国记事，谓据葡萄牙商人述中国为一大帝国，其正义与公平胜过所有基督教国，其慧敏好学，智力亦在日本人之上；国内物产丰富，丝绢尤佳；只要我们在中国播下福音的种子，则远方各国都会受其影响。因此他再三恳求敬虔且热心的基督教徒，援助他的中国开教计划。[3]沙勿略这种传教的野心，激动了同会的耶稣会士，甚至其他各会的教士们，也闻风兴起，用种种方法想侵入中国传教。

（2）范礼安与罗明坚

沙勿略去世后，耶稣会士对于中国传教的工作仍不断努力，但因这

---

[1] 详见裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第三章，“沙勿略来华之经过及其影响”；上海慈母堂印《圣方济各沙勿略传》；萧若瑟：《天主教传行中国考》，页103—107；樊国梁《燕京开教略》，中篇，页2—4。

[2] 此据《天主教十六世纪在华传教志》等书，惟《圣教信证》云，氏于1552年，甫至广东属之三洲岛，即离尘去世云。案上川岛为西江口的一个小岛，三洲岛当亦指此。

[3] 参看比屋根安定：《圣サキエル传》，页340—341，东京日独书院版；同著者：《支那基督教史》，第八章，生活社版，页109—110。

些传教士无一人能说或能写中国话及中国字，对于中国情形当然不能有具体的认识。 还有一种阴险的计谋，在这些传教士中竟有主张利用兵力来迫令中国允许教士在国内传教的，如利培拉（P. Ribera）即是一例。 他们简直把传教工作看作是一种公开地征服殖民地的工作，结果当然非大失败不可。[1]

然而即在这个时候，即万历二年（1574 年）有范礼安东来传教，这时葡人已霸占香山澳（澳门），他即利用这新局面，于万历三年（1575 年）开教士大会，议决要案，其原则即对于入中国传教须绝对避免以前错误的方法，传教士第一要学华语，第二要顺国俗，如穿中国衣服、食中餐之类。这么一来，耶稣会士便有和中国文化接触和收集中国情报的机会了。

罗明坚继范礼安之后，在中国传教十年，不但学会了中国语言文字，逢人讲劝，又著书发明教理，书名《天主圣教实录》，万历十二年（1584 年）刻于广州，流传很广。 这时葡商新得中国地方官允准，每年在春秋二季，至广州城下贸易，罗明坚即乘此机会，一年两次至广州，因得与广东的官吏接近，给天主教开辟一条出路。 他上书总督，愿为中国皇帝的子民，并改着僧众服装，结果交涉得在广东首府肇庆的居留权；而最值得注意的就是万历十一年（1583 年）他把后来深入中国宫廷的利玛窦领入中国。[2]

(3) 利玛窦

利玛窦字西泰，意大利人，19 岁时（1571 年，明隆庆五年）在罗马入耶稣会，修业中送往印度。 万历六年（1578 年）在果阿，四年后派来中国，先到澳门，1583 年由广州移住肇庆府，穿和尚服，学华人语言文字，后改穿儒服，因欲深入内地传教，乃于万历十七年（1589 年）移居韶州，万历十八年（1590 年）初次到南京，又折回江西南昌，同年便在南昌创办一座教堂。 第一次到北京是在万历二十六年（1598 年），

---

[1] 参看《天主教十六世纪在华传教志》，上篇，页 117；下篇第七章，页 305。
[2] 《天主教十六世纪在华传教志》，下篇第一章至第五章，页 176—271。

却也不能久住，折回南京。 万历二十八年（1600 年）第二次北上，带了好些进贡物品，同庞迪我（Diego de Pantoja）等八人，以礼部文引诣京师，谒见皇帝，因所贡的自鸣钟、地舆图与西琴等物皆中国所无，大加称赏，着待利玛窦以上宾之礼，留居京师。 万历三十八年（1610 年）五月病卒京寓，葬于北京阜成门外墓地。 生平事迹详见艾儒略所作《泰西利先生行迹》（1919 年陈垣校刻本），裴化行《利玛窦司铎与当代中国文化》（二册），萧若瑟《天主教传行中国考》（卷三，页 108—149），樊国梁《燕京开教略》（中篇，页 5—14），中村久次郎《利玛窦传》及罗菩泰姆（Rowbotham）《传教与京廷之耶稣会》（上）（*Missionary and Mandarin*, *The Jesuits at the court of China*, Chap. Ⅳ, pp. 52—66）等书。[1]

利玛窦是一个极有学问的耶稣会士，当他在罗马修道时，神学之外，讲求各种科学，兼及天文、地理、历算、几何之学。 他原是罗马有名的历算家克拉维阿斯（Christoph Clavius）的高足，他称之为丁先生。 丁先生在 1582 年（万历十年）曾协助教皇格列高利第十三世治历，著书甚多，由明末天主教士带来的旧藏于北京北堂图书馆。[2]加以利氏来中国后，对于中国文学亦下过一番工夫，《四书》《五经》都能熟读，又善引据中国经典来附会天主教的道理。 尤其给他传教以进攻便利的，是中国前所未见的报时自鸣钟、日晷、带有中国字的世界全图之类。 这一方面对中国人炫耀了西方文化的优越，一方面又显示了他们是精于制造钟表及绘制地图的科学家。 他为适合中国人的脾味，在新地图里把中国放在正中，说制器观象、考验日晷均与中国古法吻合，这当然动听得很，使他容易和善良的中国知识分子接近。 一时学者均愿和他结交，有的因好事而来，有的因学习算学格物而来，利玛窦口讲

---

[1] 参考《禹贡半月刊》第五卷三四合期，“利玛窦世界地图”专号；又 Bernard: *La contribution scientifique de Matteo Riccià la Chine*, Peiping, 1935. E. C. Werner 英译本, Peiping, 1935。

[2] 详见李俨：《中国算学史》，第九章，页 176—271。

指画，只要有机会，便参以天主教的教义，以引人入教。 他又善于勾结官僚，用政府的力量来对付人民群众的示威反抗，[1]他虽屡和澳门发生经济关系，却总隐瞒事实。[2]在他传教四五年之后，新奉教的即有 200 余人，其中做大官而领洗者有李之藻、徐光启、瞿汝夔等（李之藻洗名“良”，徐光启名“保禄”，瞿汝夔名“依纳爵”），他若王应麟、叶向高、祝世禄、李贽诸人皆一时众望所归，而均看不出西士的本来面目，与之往来。 崇祯年间刘侗等撰《帝京景物略》尚称“案西宾之学也，远二氏近儒，中国称之曰西儒，尝得其徒而审说之，大要近墨尔”（卷五，“利玛窦坟”），这很可以代表当时人对他的表面的看法。

（4）汤若望

耶稣会士在利玛窦之后，最负盛名者六人：（1）罗雅各（Giacomo Rho），意大利人；（2）庞迪我，西班牙人；（3）龙华民（Nicolas Longobardi），意大利人；（4）邓玉函（Jean Terrenz），瑞士人；（5）熊三拔（Sabbatino de Ursis），意大利人；尤其是（6）汤若望，德意志人，精通天文。 再后就是比利时人南怀仁的时代了。 汤若望和南怀仁在明崇祯（1628—1643 年）、清顺治（1644—1661 年）、康熙（1662—1722 年）时曾被任为钦天监监正，详见黄伯禄所编《正教奉褒》与魏特（Alfons Väth）《汤若望传》[3]等书。 自从汤若望以历法问题作为敲门砖之后，直到教皇宣布解散耶稣会为止，这钦天监监正一职都是由耶稣会士担任的。

汤若望于万历四十年（1612 年）来华，崇祯三年（1630 年）钦召入京，与罗雅各供职修历局，制造仪器，推演算术，翻译西书，五年（1632 年）进历书 30 卷，七年（1634 年）又进 61 卷，并制成日晷、星晷及望远镜各仪器。 八年（1635 年）呈七政行道历，九年（1636 年）与李天经推定南北两京恒星出没及测得北京北极高度，并主辑崇祯《新法算书》，共

---

[1] 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》，第一册，下编第一章，“在中国显宦荫庇下”。

[2] 同前书，第二册，下编，页 147—148，196。

[3] 《汤若望传》，杨丙辰译，下册，第十一、十二章，商务印书馆，1949 年版。

100 卷。 十三年（1640 年）奉命督造战炮，有功。 十五年（1642 年）再铸洋炮，谕令将造法传授“兵杖局”，并监制“无间大将军”500 位，授焦勖译《火攻揭要》，详述各种火器的制造法及其运用安置。 后随李建泰降清后，乃大得顺治宠用，专管钦天监印信，顺治并不时驾幸汤氏寓所，称之为“玛法”（Mafa），即满洲语“亲爱的神父。”顺治十年（1653 年）赐号“通微教师”，十四年（1657 年）赐御书堂额“通微佳境”，并制《天主堂碑记》。 这时钦天监员 70 余缺，均准汤若望自行选荐。 汤若望既深入宫廷，便渐渐控制政权来达到扩展教权的目的，因此便发生在清史上有名的爱国主义者杨光先与耶稣会士之争。

明清之际历家可分三派：（一）守旧派如冷守中、魏文魁等；（二）依附回回历派如唐顺之、袁了凡、黑的儿等；（三）西法派如徐光启、李天经等。 杨光先亦属回回历派[1]，回回历法影响三百余年，因为差误百出，耶稣会士即利用这一科学上的弱点攻击杨光先。 杨光先则从爱国主义政治立场加以反驳。 他指出：“向盘踞京师者止若望四人，今则群聚数十尚不知避忌，今知秘其机缄，金多可役鬼神，汉人甘为钱索，往来海上，暗通消息。 ……况其教以谋夺人之国为主……其谋夺日本国也，有舶商之口可凭，其已夺吕宋国也，有故明礼部臣沈淮之参疏可据。 如此狼子野心之凶人，又有火器刀甲之锬猛，安可与之同中国哉？”[2]这已经不是历法的斗争，而是政治的剧烈斗争了。 汤若望已经议决凌迟处死了，忽因北京地震朝内宫殿大火乃蒙赦免，只罪从事者李祖白等五人，次年若望病死，然拟死之案仍未撤销，直至数年后康熙才追复其原官。[3]

(5) 南怀仁

南怀仁于顺治十六年（1659 年）与柏应理、殷铎泽、陆安德（André Lobell）等同来中国，初传教陕西，十七年（1660 年）钦召入京，参与纂修

---

[1] 参看陈遵妫：《中国古代天文学简史》，页 51 注。
[2] 杨光先：《不得已》下卷《闢辞疏》，页 111。
[3] 萧若瑟：《天主教传行中国考》卷六，页 276—302。 樊国梁：《燕京开教略》中篇，页 18—31。 Latourette：*A History of Christian Missions in China*，p. 104。 《清史稿列传》五十九《汤若望传》。

历法事。 汤若望死后，即接理教务。 这时杨光先复掌钦天监，南氏特上疏辨明杨光先妄控天主教为邪教之非，并在御前面质其历法的错误。 于是朝廷复用西法历法，以南怀仁为监副，康熙十三年（1674 年）援汤若望例，升为监正。 并奉旨监造观象仪器，以红铜制成列宿经纬球、交食仪、转盘仪、象限仪、纪限仪、浑天仪六种。 又因吴三桂反清，谕命督制西洋大炮，试验有效。 十九年（1680 年）又制成神武炮大小 320 具，着于卢沟桥试放，大加奖慰。 二十一年（1682 年）四月进职右侍郎，八月随驾盛京，携带天文仪器，测得其地高度，制《盛京推算表》。 当时天主教文化侵略中国，立足未稳，朝野上下攻击的人很多，以有南怀仁在朝供职，把修历制炮作挡箭牌，因此给天主教做了有力的保障。[1]

(6) 张诚与白晋

1688 年（康熙二十七年）南怀仁卒于北京，即在这个时候，有几位有学问的法国耶稣会士来代替了他的职务。 这时法王路易十四很想伸展他的势力，以对抗葡国，并为振兴法兰西的中国研究与助长国内的繁荣起见，特从法国耶稣会士之中，选出第一流的教士派来中国，于是在 1688 年 2 月便有正式派遣的五名耶稣会士，携带观测天文的仪器来到北京，此五教士姓名如下：

（Ⅰ） 李明　（Ⅱ） 洪若瀚（Fontaney）　（Ⅲ） 白晋　（Ⅳ） 张诚　（Ⅴ） 刘应

《燕京开教略》述此云：“南怀仁于未卒前，曾经奏明五人履历，故皆得入内地，并无阻扰，五人未至北京时南怀仁已卒，抵京后未得与南怀仁把晤，深以为憾。 时以皇上甚好西学，故命带领五人引见，奉旨留张诚与白晋在京效用，余遣往各省传教，张白二人即于京邸学习满汉文字，颇称博洽。”康熙早年喜与西士研究西学，曾从汤若望、南怀

---

[1] 萧若琴：《天主教传行中国考》，卷六，页 303—325。 樊国梁：《燕京开教略》中篇，页 32—36。 Latourette：*A History of Christian missions in China*，p. 116。 《清史稿列传》五十九《南怀仁传》。 又南怀仁所著《满洲旅行记》最可见其受康熙的宠遇，译本见卫藤利夫：《鞑靼》，页 245—272。

仁研究算学，从徐日昇（Thomas Pereira）学代数及音乐，于是再从此二教士继续研究。为便利起见，先使二教士学习满洲语，以便进讲，两教士相拟乘机传教，故亦尽力侍讲，乘间谈及福音。他们先将欧几里得及阿基米特的《初等几何学》与《应用几何学》译成满文，每日进讲时间，自朝至暮，孜孜不已。康熙因醉心西学，故从两教士处得到许多学问……测量学、静力学、天文学、数学、医学、解剖学。并在宫中设立实验室以研究化学、药学。康熙三十一年（1693 年）康熙有一次正在研究解剖学的时候，忽患疟疾，张诚、白晋以所带金鸡纳霜进呈，使其健康恢复，康熙赞叹不已，因之对于传教士更怀好感，同时对于基督教也渐取妥协的态度，以为基督教和儒教大致相同，不过他所热心研究的还不过是西洋的科学文化罢了。康熙三十六年（1697 年）白晋奉派回国招聘博学的教士来华，康熙三十八年（1699 年）三月，白晋同耶稣会士十人再来中国，其中以科学文化贡献中国而功绩最多者，有如下三人：

（Ⅵ）马若瑟　（Ⅶ）雷孝思　（Ⅷ）巴多明

马若瑟有许多西文著作，并译出不少我国之经传诗词。巴多明留宫中约十余年，以满文译成西洋名著多种，对于解剖学的学问贡献最大。雷孝思则参与编制中国各省之实际测量与中国全图草稿的编制。他们对于科学文化的贡献很受清帝欢迎，他们科学的成功同时也使他们在中国传教占到有利的地位。[1]

（7）郎世宁与蒋友仁

雍正元年（1723 年）至乾隆三十八年（1773 年）可算在华耶稣会的衰落时期，一方面雍正对于天主教徒管制得很严，各省天主教堂一时俱拆毁尽净，天主堂的房屋院落或改为仓库，或改为书院，一所不留。这时亲王苏努为清太祖努尔哈赤的四世孙，全家上下人等皆为耶稣会信

---

〔1〕参照后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，第一编，第二节，“ルイ十四世の佛国耶稣会支那差遣”；第三节，“康熙帝の西欧科学研究と皇舆天览图の测成”；第四节，“康熙帝と天主教の公许”；页 63—111。同著者：《西洋人の观たる支那》，第一节，“佛国耶稣会士の支那差遣”；第二节，“佛国耶稣会士の清朝の于ける活动”等。又《天主教传行中国考》、《燕京开教略》等书亦有简略之记载，可参考。

徒，因与穆敬远勾结发动争夺皇权的政治斗争，结果全邸被抄，其子孙 15 岁以上并穆敬远均处死刑。 这对传教士当然是一大打击。[1]一方面又因在耶稣会士之中从汤若望时起，即发生内部的矛盾斗争。 汤若望因充当钦天监监正和那些以真正信仰之维护者自命的如安文思、利类思、傅汎际（Francisco Furtado），阳玛诺（Emmanuel Diaz）等十几位耶稣会士相对立，他们之间有弹劾也有抗辩，各自形成宗派。 在这样外部严厉镇压和内部矛盾分裂的现象继续下去的时候，天主教当然没有发展的余地了。 但到乾隆时代，又稍宽容一点，虽不许人民信教，却仍任用耶稣会士治历。 当时朝士有郎世宁，系意大利人，以善绘画特加信任。 《燕京开教略》称其“恒在内廷，彩饰宫殿，甚惬上意，惟令弃其西艺，而习中国意趣。 郎世宁绘成名人写真多幅，余外所画之山水人物，不一而足。 其箑扇面轴等物，凡书有郎世宁之名者动辄千金，至今犹然。”[2]同时又有耶稣会士蒋友仁系法国人，乾隆令其于圆明园创修喷水池，以备游幸。 又命在朝传教士将《大清一统地图》及《疆域沿革图》加工绘成图册，使蒋友仁镌为铜版，共 104 片，每片印刷百张，装潢成套。 凡此可见耶稣会士虽在崩溃之前不久还苦苦挣扎着，为封建皇朝服务，以求博得传教机会的来临！

然而自利玛窦、汤若望、南怀仁、张诚、白晋、郎世宁、蒋友仁这些在朝耶稣会士们，虽则有一部分达到侵入朝廷的希望，却没有做到事实上的成功。 汤若望希望顺治奉教，“一日密奏其事，多方苦劝。 上曰：‘玛法，子之所为，令朕不解，子为修士而却不欲朕为修荐之事，朕若强子从朕，子能从乎？ 则朕之心，亦犹子也。’……汤若望付之无可如何而已。”[3]康熙虽看重教士，却始

---

[1] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，第一编，第六节，“雍正帝の禁教事と其真因”，页 138—163。 关于苏努事件，各书均有记载，陈垣“雍乾间奉天主教之宗室”一篇为最有研究，见《辅仁学志》。

[2]《燕京开教略》中编，页 69。 又《清史稿 · 艺术编 · 唐岱传》、《熙朝名画续录》均有记载。

[3] 同前书，页 26—27。

终以为“天主教徒不明中国礼典之意，只可行之夷狄之邦，故当严禁”[1]。雍正禁止传教，教皇曾派教士二名往贺登极之喜，他对教士说：“天下各教皆以劝善为本，然教之至善，未有善于儒者。”[2]这样就可见清初各帝对于耶稣会士的教又是抱拒绝的态度了。然而耶稣会士在传教方面虽没有成功，甚至于因礼仪问题，1773 年为教皇格勒门第十四所解散；然而他们在中国却输入了当时欧洲的科学文化。中国人反对传教，却不能否认他们为具一定程度科学知识的人，例如应拗谦反对天主教很激烈，但他却承认“自利玛窦来后，其国人有至者，大抵聪明才干，多有俊士”[3]。耶稣会派本为天主教中比较注重科学的人，天主教一般反对科学，尤以多明我会之逼害科学家最为突出；耶稣会则反之，提倡科学传教，以科学为幌子。他们来中国传教的，不但在修业时须受神学或哲学的宗教教育，且须研究古来的七艺（文法、修辞学、逻辑学、算术、几何学、天文学、音乐）。他们对于欧洲的新兴科学，从天文历数以至物理化学，均各具专门的知识，尤其是法国派遣的耶稣会士和法国新成立的科学院（Académie des Sciences）有关，所以在耶稣会传教的全期中，除第一时期无学术上的意义以外，在第二时期最初利用欧洲优秀的历算学知识，预言日食，参与历法的制定；又铸造大炮的工作本和传教相背反，他们因环境的权威所逼，也不得不做。他们先从学问方面取得明末清初诸帝的信任，然后再进而从事宗教的宣传。在第三时期，则以绘画、建筑与绘图术给封建皇朝服务，当时效力苦况，正如德尼遗书所云：“终日供职内廷，不啻囚禁其中，凡有绘画，限于庸师，不能随意发挥，倘非为事君上，而希天上之永赏，余必悻悻而去”云云（《燕京开教略》中篇，页 75）。耶稣会士以学术为手段，传教为目的，但其结果，那落后的反科学的宗教原理竟遭拒绝，不能发生作用，发生作用的却是科学，这叫做目的与结果相反，是耶稣

---

[1]《燕京开教略》，页 55—56。
[2] 同前书，页 66。
[3] 应拗谦：《天主论》。

会士的厄运，而中国人的真正幸运。

三、 西学东渐之初期

耶稣会的传教师，他们兼具传教者与以科学为幌子的科学家之二重资格，当然他们的目的是在宗教，科学不过是他们的“糖衣炮弹”而已，却是中国一时朝野的知识分子和他们殷勤结纳甚至信奉受洗，为这糖衣炮弹所中，最初也是为要吸收其科学文化。 例如方以智在《通雅》及《曼寓草》中屡称引利玛窦的科学，却不信他们所附会的一套上帝的新说。 梅文鼎寄薛先生诗“窃观欧罗言，度数为专宗，思之废寝食，奥义心神通”；但他也不信天主教。 全祖望作《二西诗》，一方面既赞赏西学，一方面又警惕于外患之可畏。 “五洲海外无稽语，奇技今为上国取，别抱心情图狡逞，妄将教术酿横流。 天官浪诩庞熊历，地险深贻闽粤忧，夙有哲人陈曲突，诸公幸早杜阴谋。”这诗很可代表爱国主义者的心理。 而尤其明显的是雍正二年《圣谕广训》第七条说：“……又如西洋教宗天主，亦属不经，因其人通晓历数，故国家用之，尔不可不知也。”尽管耶稣会士的教义不受欢迎，而他们的科学传教却告成功。 稻叶君山《清朝全史》论明末天主教徒所以信教是感于西人卓越科学思想，非绝对信仰他们的宗教。 梁启超的《近三百年学术史》也说徐光启因要研究西洋的科学才奉教。 《明史 · 外国列传》“意大利下”称耶稣会士“其国人东来者，大都聪明特达之士，意在行教，不求利禄，其所著书多华人所未道，故一时好异者咸尚之”。 好异是感于西洋科学的新奇。 全谢山诗“就中大臣徐与李，心醉谓足空古今”[1]，徐与李所惊叹的正是科学。 近人惟陈受颐氏独持异议[2]，谓

---

[1] 见《鲒埼亭集》卷二《明司天汤若望日晷歌》。

[2]《圣教杂志》，第二十五卷，第八期，“明末维新运动中之徐光启”、“明末天主教徒和他们的信仰”。

徐光启、李之藻之奉教，并不因研究科学而奉教，实则陈氏所举实例，如云“陕西王征，他的父亲是一位科学家，能自制木牛以便运输。 他更胜过他的父亲，能在屋的四周，开不少小眼，遇婚丧大事，他在大厅中一说话，各屋的人都能听到。 这不就是无线电的发明家么？ 他在家闻道奉教，也决不是因为科学才奉教的”。 为什么一个科学家不会因尊重西洋科学而奉教，这是不能自圆其说的。 实际则明末清初的中国天主教徒，在下层阶级奉教的，多半为受环境压迫。 晏文辉所谓“假周济为招来，入其教者即与以银”[1]。 《圣朝破邪集》中有不少攻击耶稣会士以金钱收买人心的话，决不是无的放矢。 大概明末清初正在民穷财尽的时候，故一般穷民落后的易为所动。 却是上层知识分子，则确为其历法算学等科学的文化所动，其所以如此，是有两个绝对条件的。

第一，当时传教运动是和学术运动相联系的。 明万历三十一年（1603 年）罗马籍楷西亲王（Fredericus Cesi）所领导的灵采研究院（Académie des Lincei），其宗旨据云“不仅在研究学术，俾吾人能于宗教热诚中善度此生，而尤须以此项知识，以和平方式，或以演讲，或以著述，传授于人”。 他们宣传科学、要向全世界推广传布，在维也纳，在科隆，在巴黎，在里斯本，在塞维叶，在奥格斯堡，在加尔各答均成立分院，中国也是他们所向的目标。 这个研究院的成员，有天文家开普勒、伽利略，有植物学家法培耳，也有来华耶稣会士邓玉函，英国培根（Fr. Bacon）亦曾申请入院。 当研究院举伽利略为院士时（1611 年，明万历三十九年），罗马学院举行一盛大辩论会，拥护伽利略者即为利玛窦之学友“丁先生之学生”，又未来中国传教士汤若望亦为伽氏在罗马多次讲演中的听众之一。 万历四十一年（1613 年）金尼阁自中国返回罗马，最先访问研究院。 邓玉函万历四十四年（1616 年）五月在起程来中国前记道：“余所希望于伽利略者，以推测日月蚀之新方法告知吾人，因彼之

[1] 沈㴶《近事丛残》卷三：“利玛窦……饮食居室交游等费，亦不少，而不见缺乏，人以此异之。”徐光启《辨学章疏》：“诸陪臣所以动见猜疑者，止为盘费一节，或疑烧炼金银，或疑洋商接济。”可见当时人有此疑。

推算方法……于中国传教事业有莫大裨益也。 希望渠至少能预告未来一二次日月蚀。”天启二年（1622 年）四月在中国嘉定有长函致法培耳，述及“关于伽利略，余在其他函中，已诚恳祷祝其新法推算日月蚀之成功，而以日蚀尤为重要。 吾人在此修历，对日蚀之推算最感需要，因藉修历之名义，即可免被驱逐出境也”。 天启三年后（1623 年）邓氏又与开普勒通信告以《书经 · 尧典》中关于星座的记述，及一次日蚀。 据开普勒崇祯三年（1630 年）所印行短简中有“……邓玉函告知吾人中国之北极高（纬线）……吾人必将助之”之语。 由上事实可见当时的传教运动是怎样依靠科学运动[1]，科学竟成为在上层知识分子间传教成功之一绝对条件。

第二，所称“图书馆护教运动”（H. Kramm 在 1938 年所作一文中语，原名 Bibliothekenstratagie）。 耶稣会自利玛窦来华，即注意借书籍传道，明顾起元《客座赘语》卷六已称“利玛窦携其国所印书册甚多”，汤若望的个人藏书，在永历五年（1651 年）前，已有 3 000 余卷。 他们要与上层知识分子周旋，便不能不提高自身的学术程度，因此在欧洲征求图书和在中国译述西书均成为必要的事。 李之藻《文稿》（附《徐文定公集》卷六）所载《刻职方外纪序》、《译寰有诠序》、《刻天学初函题辞》均述及金尼阁赍来彼国图书 7 000 余部。 天启元年（1621 年）杨廷筠所作《代疑编》及 1623 年（天启三年）所作《艾儒略西学凡题辞》则更早道及此中消息。 如说：“自西泰利先生用宾上国，蒙朝廷生养死葬，其国主感恩图报，特遣陪臣金尼阁远来修贡。除方物外有装潢图书7 000 余部，重复者不入，纤细者不入。 书笈见顿香山澳，俾一朝得献明廷，当宁必发仪部及词林，与西来诸儒翻译雠订。”[2]又如说：“所称六科经籍约略 7 000 余部，业已航海东来，具在可译。 此岂蔡悕玄奘诸人近探印度各国，寐寞数简所可当之乎！”[3]

---

[1] 裴化行：《灵采研究院与中国》；同著者：《论汤若望历书》。 此据方豪《文录》页 295—300，301—302 节译。

[2]《代疑编》，“答两国义理书籍有万部之多若非重复恐多伪造”条，见 1935 年土山湾印书馆本，页 49。

[3] 艾儒略：《西学凡》（《天学初函》理编第一种），卷首天启癸亥杨廷筠《题辞》。

金尼阁携来教皇保禄第五（Paul Ⅴ）赠送给中国传教会的珍贵书籍之中，许多是科学书，有如李之藻所云："时则有异国异书，梯航九万里而来，盖旷古于今为烈。"[1]又王征《奇器图说序》称："《奇器图说》乃远西诸儒携来彼中国书，此其7 000余部中之一支，就一支中此特其千百之什一耳。"[2]由此可见金尼阁运来西书对于中国科学的贡献不少，据方豪所作《明季西书七千部流人中国考》，[3]知前北京北堂图书馆尚残遗拉丁文及意、德、荷及希腊文书共413种，包括神学、哲学、数学、法学、物理学及其他科学。又据1940年新发现之金尼阁《书函》，作于万历四十五年（1617年），述及藏书一事云："余迄今所获者，无论就数量言（重复者不计），就学术门类之繁多言，就装潢之富丽言，在耶稣会中尚无足以与此颉颃者。……以科学之门类言，除吾人图书馆所习有之人文类、哲学类、神学类、教义类及其他名著外，余所搜医学、法学、音乐类书，亦复甚多，而今日所发明之数学书，则可谓应有尽有。"这真是洋洋大观了！

由于来华耶稣会士有了这丰富的书籍来源，再加以后来法王路易十四所赠中国的珍贵藏书，遂使科学传教使命发生了极大的效果。我国近代科学思想的发达，虽不能尽归功于来华耶稣会士，但正如江永《翼梅》一书自序所云，"至今日而此学昌明，如日中天，重关谁为辟？鸟道谁为开？则远西诸家其创始之劳，尤有不可忘者，或亦平心之论也。"《入华耶稣会士列传》页136《金尼阁传》"1623年尼阁入河南居开封省府传教三四月，其地学者文人对其所言科学与地理，皆钦佩，惟对于宗教问题则不愿闻其言"。

耶稣会士用汉文著译不少的科学书，兹举其重要者[4]如下：

---

[1]《职方外纪》（《天学初函》理编第九种），卷首李之藻天启癸亥序。
[2]《奇器图说》，《丛书集成初编》本，页5。
[3]方豪：《文录》，北京上智编译馆，1948年，页1—13。
[4]方豪：《文录》，《明清间译者底本的发见和研究》，页15—22；又徐宗泽：《明末清初灌输西学之伟人》，《圣教杂志丛刊》之一；同著者：《明清间耶稣会士译著提要》，卷六、卷七，中华书局，1949年。

(一) 天文学

(1) 利玛窦

《乾坤体义》三卷　万历三十三年北京刻本，收入《四库全书》。

《经天该》一卷　李之藻笔述，《艺海珠尘》竹集及《传经堂丛书》本，《丛书集成初编》本。

《浑盖通宪图说》二卷　万历三十五年北京刻本，收入《四库全书》，《守山阁丛书》本用李之藻名。又《丛书集成初编》本。此书原著者为丁先生，原书名 *Astrolabium*，1593 年罗马出版。

(2) 汤若望

《崇祯历书》　北京故宫博物院图书馆藏明崇祯刊本一百　三卷，附《八线表》不全。顺治二年修此书，改名《新法历书》一百卷，收入《四库全书》，北京图书馆藏。

《浑天仪说》五卷　巴黎国立图书馆藏，《明史稿·艺文志》误作李天经著。

《古今交食考》一卷　1633 年北京刻本。

《西洋测日历》一卷　1645 年初稿。

《星图》八幅。

《交食历指》七卷。

《交食表》八卷。

《测食说》二卷　明周子愚、卓尔康订，明天启五年汪乔年刻本。

《测天约说》二卷。

《历法西传》一卷。

《新法历引》一卷　以上两书乃《崇祯历书》提要，见《图书集成·历象汇编·历法典》卷七七—七八。

《学历小辩》一卷　《崇祯历书》作《历学小辩》。

《恒星表》五卷。

《恒星历指》四卷。

《恒星出没》二卷　《崇祯历书》作《恒星出没表》。

《新历晓惑》一卷　《昭代丛书》庚集第十册。

《新法表异》二卷　《昭代丛书》壬集第十五册。

《民历补注解惑》一卷　南怀仁北京刻本。

(3) 南怀仁

《测验纪略》一卷　1668 年北京刻本。 又《预推记验》说明预知天象之法。

《仪象志》十四卷　北京刻本。 说明天文学器械制法之理论。

《仪象图》二卷　同上图解，1673 年北京刻本。 以上二书共十六卷，刘蕴德笔述，合称《新制灵台仪象志》，清康熙刻本，北京大学藏。

《康熙永年历法》三十二卷　日本宫内省藏，1678 年刻本。 盖为康熙说明亘二千年间之历法。

《赤道南北星图》　1672 年北京刻本。

《简平规总星图》（诸星之图）。

《日出时刻表》（示一年中日出之时刻）。

《历法不得已辩》一卷　巴黎国立图书馆藏。

《妄占辩》一卷　北京刻本，粤东大原堂重梓本，巴黎国立图书馆藏。

《妄择辩》　巴黎国立图书馆藏。

《妄推吉凶之辩》一卷　巴黎国立图书馆藏。

《熙朝定案》三卷　北京刻本，此书汇集康熙七年至四十四年关于与杨光先争论历法之文件，巴黎国立图书馆藏。

(4) 邓玉函

《测天约说》二卷　在崇祯四年第一次进呈《崇祯历书》之内。

《黄赤距度表》一卷　《崇祯历书》作《黄赤度距度表》。

《正球升度表》一卷　《崇祯历书》作《黄度升度表》。

(5) 熊三拔

《表度说》一卷　收入《四库全书》，又明万历刻本，《天学初函》本。

《简平仪说》一卷　1611 年北京刻本，收入《四库全书》，又《天学初函》本，《指海》本，《守山阁丛书》第五十七及《丛书集成初

编》本。

(6) 阳玛诺

《天问略》一卷　1615 年北京刻本，收入《四库全书》，又《艺海珠尘》及《天学初函》本，《丛书集成初编》本。

(7) 闵明我(Philippe Maria Grimaldi)

《方星图解》一卷　1711 年北京刻本。

(8) 罗雅各

《月离表》四卷。

《月离历指》四卷。

《日躔表》二卷。

《日躔历指》一卷。

《日躔考昼夜刻分》。

《五纬表》十一卷。

《五纬历指》九卷　以上收入《崇祯历书》。

(9) 穆尼各(Nicolas Smogolenski)

《天步真原》上中下三卷　薛凤祚笔述，卷下“人命部”，Wylie 认为伪作。 收入《四库全书》，有康熙时刻《薛氏遗书》本、《守山阁丛书》本、《丛书集成初编》本。

(10) 利类思

《西历年月》一卷。

(11) 戴进贤(Ignaz Kogler)

《仪象考成》三十卷　此书为修改南怀仁之《灵台仪象志》而作，书成于 1752 年。

(二) 数学

1. 几何学

(1) 利玛窦

《几何原本》六卷　希腊欧几里得著，此译为丁先生所编前六卷之

译文、徐光启笔述，1605 年北京刻本，收入《四库全书》。 又有《海山仙馆丛书》、《天学初函》、《指海》及《丛书集成初编》本。 后五卷，咸丰七年由伟烈亚力与李善兰合译，距前六卷已 250 年。

《圜容较义》一卷　利玛窦口译，李之藻演，1614 年北京刻本，收入《四库全书》。 又有《海山仙馆丛书》、《天学初函》、《守山阁丛书》及《丛书集成初编》本。

《测量法义》　收入《四库全书》、《海山仙馆丛书》，用徐光启名。 又《天学初函》、《指海》、《丛书集成初编》本。

(2) 罗雅各

《测量全义》十卷　在崇祯四年第二次进呈《崇祯历书》之内。 戴震本之作《策算》。

(3) 艾儒略

《几何要法》四卷　1631 年刻本。

(4) 白晋、张诚

《几何原本》　在《数理精蕴》中，为巴累提斯（Paredies）《实用几何学》之译本，与利玛窦所译书不同。

2. 三角

(1) 利玛窦

《勾股义》　收入《四库全书》、《海山仙馆丛书》、《天学初函》、《指海》中，用徐光启名。

(2) 汤若望

《共译各国八线表》六卷　巴黎国立图书馆藏。

(3) 邓玉函

《大测》二卷　在崇祯四年第一次进呈《崇祯历书》内。

3. 算术

(1) 利玛窦

《同文算指前编》二卷、《通编》八卷、《别编》一卷　与李之藻共译，《前编》、《通编》1614 年北京刻本，故宫博物院及浙江图书馆

藏明刻本，又有《海山仙馆丛书》、《天学初函》、《丛书集成初编》本；《别编》有钞本，巴黎国立图书馆藏。

(2) 汤若望

《筹算指》一卷　在《西洋新法历书》中。

(3) 罗雅各

《筹算》一卷　在《西洋新法历书》中。

《比例规解》一卷　1630 年北京刻本，是伽利略 1612 年在斯特拉斯堡出版的 *De proportionum instrumento a se invento* 的译本。

(三) 地理学

(1) 利玛窦

《山海舆地全图》　明万历《方舆胜纪》本。

《坤舆万国全图》　1584 年在肇庆制成，1598 年南京重校刊本，共 12 页，北京历史博物馆藏；1602 年版，今有禹贡学会珂罗版精印本，分 18 张。原图底本以 1570 年奥提利阿斯（Abraham Ortelius）著的《地球大观》（*Theatrum orbis Terrarum*）为根据。

(2) 庞迪我

《海外舆图全说》二卷　《职方外纪》有序，据云“其图本未刻，然京中有传写者”，《澹生堂书目》有此书。

(3) 艾儒略

《职方外纪》六卷　1623 年杭州刻本，收入《四库全书》。又《守山阁丛书》第三十九及《天学初函》、《墨海金壶》、《边防舆地丛书》各本。北京大学藏日本抄本六卷、卷首一卷。

(4) 利类思

《西方要纪》一卷　与安文思、南怀仁等撰，《昭代丛书》甲集第三册。又《学海类编》本，《青照堂丛书》三编本。

(5) 南怀仁

《坤舆全图》　1674 年刊行，图为二半球，图中有解，上海徐家汇

藏书楼、大连图书馆东洋文库均藏此图，近有天津工商学院翻刻本。

《坤舆图说》二卷　1672 年北京刻本，收入《四库全书》。 一名《坤舆图志》，有《指海》本及《泰东书局》影印本。

《坤舆外纪》、《译史纪余》各一卷　《说铃》第八册，《龙威秘书》卷五二、六八、六九。

(6) 蒋友仁

《增补坤舆全图》。

《地球图说》一卷　蒋友仁译，何国宗、钱大昕润色，北京大学藏，清嘉庆五年（1800 年）焦循抄本及清刻本，又《文选楼丛书》本。

(7) 白晋、杜德美(Pierre Jartoux)、雷孝思等

《康熙皇舆全览图》　1730—1734 年由法国唐维尔（D'Anville）依据西士所寄副本在巴黎出版，题名《中国新地图》（*Nouvel Atlas de la Chine*），北京大学藏，1737 年版。 原图一部分曾刊入笃赫德所编《中华帝国全志》第一卷内。 又 1785 年由葛鲁贤（Grosier）另行汇刊一册，共图 50 页。

《乾隆内府铜版地图》。

(四) 物理学

1. 地震学

龙华民

《地震解》一卷　为明天启四年之地震所作说明。 1624 年及 1679 年北京刻本。

2. 光学

(1) 汤若望

《远镜说》一卷　1603 年北京刻本，《艺海珠尘》第五十七册，又《海山仙馆丛书》本、《丛书集成初编》本。

(2) 南怀仁

《验气图说》　验温器之说明，1671 年北京刻本。

《光向异验理推》　又名《形性理推》（物理学）。

3. 水学

熊三拔

《泰西水法》六卷　1612 年北京刻本，收入《四库全书》。 又《天学初函》本，1640 年合刊于徐光启之《农政全书》卷十九、二十中。此与《表度说》二书，《明史·稿艺文志》俱误作利玛窦撰。

4. 力学

邓玉函

《奇器图说》三卷　邓玉函口授，王征译绘，明天启七年崇祯、金陵、武位中刻本。 收入《四库全书》。 又同年刊《远西奇器图说录最》六册，《守山阁丛书》第六十六、六十七。 《丛书集成初编》本。 原书底本据惠泽霖 (P. H. Verhaeren) 发现乃属于四种不同的书，其中一种是原著者所赠。

5. 炮术

(1) 汤若望

《火攻挈要》三卷　汤若望授、焦勖述，一名《则克录》，《海山仙馆丛书》本。

(2) 南怀仁

《神威图说》。

(五) 气象学

高一志，即王丰肃(P. Alphonse Vagnoni)

《空际格致》二卷　1624 年后作，有聚珍仿宋印书局刊本，《四库提要》著录云："西法以火气水土为四大元行，而以中国五行兼用金木为非，一志因作此书，以畅其说"云云。

(六) 生物学[1]

利类思

《进呈鹰说》　1679 年作，见《古今图书集成·博物汇编·禽虫

[1] 参看方豪：《中国天主教史论丛》，"来华天主教教士传习生物学事迹述概"，页 102—106。

典》第十二卷。

《狮子说》　1678年北京刻本，法京巴黎图书馆藏，又徐家汇藏书楼藏印片。此书与《进呈鹰说》底本均为阿德罗凡提（Ulysis Aldrovandi）《自然科学全书》（*Historia Naturalis*）之节译。

（七）生理学

（1）邓玉函

《人身说概》二卷　清抄本题《泰西人身说概》，北京图书馆藏。案此为Gaspard Bauhin原著之译本，为解剖学入中国之始。

（2）罗雅各

《人身图说》一卷，《五脏躯壳图形》一卷　清抄本，与前书合订一册，北京图书馆藏。

（3）南怀仁

《目司图说》。

（八）医药学[1]

熊三拔

《药露说》　约在1618年为西药制造术入中国之始，有抄本，附邓玉函《人身说概》之后。

（九）语文学

（1）利玛窦

《西字奇迹》一卷　即以拉丁音注汉字者，共387字，1605年北京刻本，又程氏《墨苑》本，《宝颜堂秘笈》及《说郛》本。陈垣影印《明季之欧化美术及罗马字注音》本。

（2）金尼阁

《西儒耳目资》三卷　明天启六年（1625年）关中泾阳张问达原刻

---

[1] 方豪：《天主教史论丛》，页117—124。

本，上海东方图书馆、日本东洋文库，又伦敦皇家图书馆、罗马教皇图书馆、巴黎图书馆有残本，现有 1933 年国立北平图书馆翻刻本，及 1957 年《拼音文字史料丛书》本。 据金尼阁致书蒙摩隆西（P. de Mont-morency）云：“此一文典式之工作，颇引起中国人之惊奇。 此书且为吸引偶像教人进入天主教网罟之饵”云云。[1]

(3) 鲁德照

《字考》　天启年间刊。

(4) 柏应理

《文字考》。

(5) 恩理格

《文字考》　韩霖、张赓编《耶稣会士西洋姓氏著述书目》云未刻。

(十) 哲学

1. 哲学概论

(1) 艾儒略

《西学凡》　1631 年杭州刻本，收入《天学初函 · 理编》。

(2) 高一志

《斐禄汇答》二卷　巴黎国立图书馆藏中国书籍新藏 3208 号，“斐禄”即西语哲学 (Philo) 之音译。

2. 逻辑学

(1) 傅汎际

《名理探》十卷　与李之藻共译亚里士多德《辩证法大全疏解》，有 1631 年杭州刻本，1931 年土山湾重刻本。 又辅仁大学影印陈垣藏抄本、商务印书馆《汉译世界名著》本、1959 年三联书店《逻辑丛刊》本。

(2) 南怀仁

《进品穷理学》　康熙二十二年八月进呈，共 60 卷，书佚。 北京

---

[1] 参看方豪：《文录》，“拉丁文传入中国考”，页 226—227。

大学图书馆藏旧抄本残本一部，共 16 册。 俞正燮《癸巳类稿》卷十四《书人身图说后》："又论人知觉在脑，其人南怀仁，于康熙时上穷理书云：'一切知识记忆不在于心，而在头脑之内，亦不出此书之旨'"云云。

3. 形而上学

(1) 傅汎际

《寰有诠》六卷　与李之藻共译亚里士多德《宇宙学》（*Decaelo et mundo*），有明崇祯元年杭州刊本、徐家汇藏书楼藏。

(2) 毕方济(Francois Sambiasi)

《灵言蠡勺》二卷　1624 年上海或嘉定刻本，《天学初函》本。 又 1921 年北京公记印书馆重印本。

在艺术方面可举者，如利玛窦的《西琴八曲》（附在《畸人十篇》后），徐日昇（Thomas Pereira）的《律吕正义后篇》，这是属于音乐的。 程氏《墨苑》中所刻利玛窦带来的《天主母像》，和郎世宁所绘花卉翎毛之属，这是属于绘画的。 西洋画以形似为主，参入科学观念，影响于曾波臣、焦秉贞等画派。[1]徐日昇的乐律收入康熙五十三年（1713 年）北京刊《律吕正义》五卷之第五卷论外国音乐，则已属于乐律学的范围。

如上所述归结起来，可见这时西来耶稣会士对于欧洲之学术文化已经就当时所有，尽量地介绍过来，如天文学、数学、地理学、物理学、气象学、生物学、生理学、医药学、语文学、哲学、艺术无不应有尽有，其影响使中国学术界在固有的知识之外增加了新内容，使欧洲数理天算的科学变成中国人的学识了。 而且在新的西洋科学方法的影响下，"自然就可以把中国种种迷信思想之基础，暗自剥夺了"。[2]中国

---

[1] 参看陈垣：《明季之欧化美术及罗马字注音》，1927 年，辅仁大学影印，程氏《墨苑》本。 又"明清之际中国美术所受西洋之影响"，见向达：《唐代长安与西域文明》，页 415—531。

[2] 魏特：《汤若望传》，上册，页 149—150 中语。

人欢迎其破除旧迷信、反对其树立新迷信，吸收科学而反对其宗教，这么一来中国人便能在原有的科学技术基础上跃进一步，而与耶稣会士所带来站在欧洲学识之高峰上的科学文化两极相逢。 西学的东渐对我国整个文化有绝大的促进作用，屈指一计，除地理学、天文学、制造铳炮等之外，值得特别指出的尚有：

1. 亚里士多德学说之输入。案艾儒略《西学凡》是一本欧洲大学所授各学科的课程纲要，计分六科，其中理科即斐禄所费亚（Philosophia，哲学），复分为（1）落日伽（Logica，逻辑学）；（2）费西伽（Physica，物理学）；（3）默达费西加（Metaphysica，形而上学）；（4）玛得玛第加（Mathematica，数学）；（5）厄第加（Ethica，伦理学）。 在此斐禄所费亚中，特别注重亚理斯多或称亚利，皆指亚里士多德。 他说："有一大贤名亚理斯多，其识超卓，其学渊深，其力旷逸。 ……此大贤裒集群书，多方参酌采取，凡普天之下有一奇物，不惜赀费以求得，不辞勤劳以寻究，必亲为探视，而奇秘无一之不搜。 每物见其当然，而必索其所以然，因其既明，而益觅其所未明；由显及微，从粗及细，排定物类之门，极其广肆，一一钩致而决定其说，各据实理之坚确不破者，以著不刊之典，而凡属人学所论性理，无不曲畅旁通，天学得此以为先导。"[1]因为重视亚里士多德，因此利类思在圣托玛斯（S. Thomas Aquinas）《超性学要》凡例中云："引亚利言、盖亚利乃格物穷理宗师也。 所著书凡数百卷，今所存者百二十卷而已。 物物之性、性性之理，无不备解，著为定论，凡穷理者皆宗之。"[2]这还不过借助亚氏来讲天主教，重要的还是把他的逻辑学（《名理探》）和形而上学（《寰有诠》）也介绍过来了。亚氏哲学本有进步的倾向，耶稣会士拿他来作天学的入门先资，却是他对中国的影响，乃在于他的科学方法，与天主之学实不相干。

2. 伽利略学说之输入。来华耶稣会士灌输各项科学，尤以传入伽

---

[1] 艾儒略：《西学凡》，《天学初函》理编本，页 8—9。

[2] 利类思译：《超性学要》，土山湾印书馆 1930 年再版本，第一册"凡例"，页 8。就这不完全的译本看，所引"亚利"之言有 20 余处，其中多作为"驳论"者，甚可注意。

利略之天文学说最为新颖。 据近人为纪念伽利略逝世三百年纪念所作论文，[1]知伽氏与在华修历之耶稣会士关系甚深。 伽氏天文学之传入我国者，有关于地动之说，见《古今图书集成·历象汇编·历法典》六十五卷《历法总部·五纬历指一》“总论”。 此《五纬历指》乃罗雅各撰。 又关于木星等卫星，见《图书集成》七十七卷《历法总部·历法西传》，其中“加利勒阿”[2]即今译伽利略，而《崇祯历书》内之《星图》，亦为根据伽氏的图说而成。 又关于天河之说，见同上七十七卷《新法历书·历指》卷三“恒星之三”条与同上七十九卷《新法表异》“天汉破疑”条，此为汤若望等介绍伽氏所发现的。 还有伽氏在物理学上的发明，如杠杆、滑车、螺旋及其用法，见邓玉函《奇器图说》。 又发明之空气温度计，见《图书集成·历象汇编·历法典》第九十二卷《仪象部》第一〇八及一〇九图。 伽氏改良的望远镜成于万历三十七年（1609 年），万历四十三年（1615 年）即由阳玛诺著《天问略》加以介绍。 比例规亦伽氏发明，罗雅各本之著《比例规解》；又《奇器图说》中亦有介绍，称为“规矩”。 这就可见来华耶稣会士对于吸收当时世界最新的科学已经尽最大努力了。

3. **各项测量仪器与制造仪器的机械的输入。**耶稣会士为开启宗教的接近工作，采用了种种方法，显示给中国人，他们是精于制造钟表及日晷的。 罗明坚在广州时即曾从外洋各处运来许多钟表，并就地指导工人制造许多。[3]利玛窦万历二十八年（1600 年）谒见皇帝所贡有自鸣钟、地舆图与西琴等物，他自己就成了当时修理钟表的一大名人。 却是规模最大的输入，乃金尼阁泰昌元年（1620 年）与西书 7 000 部同时运来之各项仪器。 崇祯七年（1634 年）汤若望和罗雅各向中国朝廷所献由欧

---

[1] 参看方豪：《文录》，“伽利略与科学输入我国之关系”，页 287—292。 又“伽利略生前远望镜传入中国朝鲜日本史略”，页 292—294。

[2] 见《西洋新法历书》本，页 12 云：“第谷没后，望远镜出，天象微妙，尽著于是，有加利勒阿于三十年前创有新图，发千古星学之所未发，著书一部，自后名贤继起著作转多”云云。

[3] 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第六章，“明代之西欧学术讲习会”，页 276—277。

洲带来之望远镜一架，连带镀金镜架与铜制之附件，当即为此运来精致仪器之一。 据新发现金尼阁《书函》中述及："余从各王公大臣所征集及在各地所收购之各项测量仪器与制造仪器之机械，种类之多，呈质之精，可谓已为一无所缺。 若欲一一缕述，则未免太长矣。 余愿为君等一言者，即此一书藏与仪器，在离欧前值一万金币"[1]云云。 有了这些贵重的仪器与制造仪器的机械做根据，在华耶稣会士才能展开科学与技术的工作。 汤若望在天文仪器之外，还制有许多器具，例如关于光学、水力学和关于音乐种种物件。[2]而且根据康熙二十年（1681 年）南怀仁的《手稿》（发表于德国的 *Astronomia Europea*），知道他在制造天文仪器，例如天体仪、黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经仪、象限仪、纪限仪等之外，尚曾发明利用蒸汽力推动的自动车模型和一艘小型汽船，且"制成一具献赠皇帝之长兄。"[3]只要指出这自动车发明在中国之一事实，可见在华耶稣会士对于科学和技术的贡献是符合当时科学的水平，这也是中国那时不绝对禁止他们来中国的原因。

当然这种科学和技术文化的全面传播，在耶稣会士之中是要引起许多争论的。 如当阳玛诺代理视察诸传教所时，即曾受命应在各所宣布禁用数学及其他在最严格的纯洁性中而与福音无干之其他科学。 此外不许参加修正中国历书事业，不但不许请求参加，纵然中国皇帝命令参加时亦应拒绝。[4]又崇祯二年（1629 年）守旧的耶稣会视察员巴美罗（Andre Palmeiro）尚且提出疑问："彼对于此地诸神甫为传播自然科学施之于教育，印之于图书，终疑而未解。 据云，关于宗教方面之撰述固多，然则曷不仅限于此类较善之书籍欤？"[5]

---

[1] 方豪：《文录》，"新发现之金尼阁书札"，页 5—6。
[2] 魏特：《汤若望传》，页 162。
[3] 刘汕洲译：《南怀仁手稿》。 见方豪：《文录》，"清初中国的自动机器"，页 327—330。
[4] 裴化行：《欧洲著作之汉文译本》中引耶稣会古典史家巴托利（Bartoli）载，见冯秉钧译《西域南海史地考证译丛》六编，页 203。
[5] 裴化行：《欧洲著作之汉文译本》中引耶稣会古典史家巴托利（Bartoli）载，见冯秉钧译《西域南海史地考证译丛》六编，页 204。

因为由宗教看来，合乎信仰的并非科学，所以利用科学与宗教相合，虽为宣传的便利起见，而实与教会的本身宗旨相违，且属禁条。所以他们之中，如毕方济，“诣之，问历算奇器，不肯详言，问事天，则喜”（方以智《膝寓信笔》）；如阳玛诺，“舍其本术，而盛称天主之功……盖欲借推测之有验，以证天堂之不诬，用意至为诡谲”（《四库全书总目·天问略》）。徐光启《泰西水法序》：“西方诸君子而犹世局中人也。是者种种有用之学，不乃其秘密家珍乎！亟请之，往往无吝色而有怍色，斯足以窥其人矣。”有怍色据推测是传教士们“深恐此法盛传，天下后世见视以公输、墨翟，即非其数，万里东来捐顶踵，冒危难，牖世兼善之意耳”。说穿即是传播自然科学知识只是一种手段。这乃是来华耶稣会士的真秘密，可说是他们来华传教之自相矛盾。即因如此，所以耶稣会士的传播科学，便具有其一定程度的虚伪性，这表现在两方面：第一，是动摇于宗教与科学之间，在他们的科学传教运动之中，千方百计想歪曲科学来迁就天主教义。例如利玛窦的天文学理，讲到地球，说什么“地之中心有恶人受罚的地狱”。[1]阳玛诺的《天问略》说：“天有九重，最高者即第十二重，为天主上帝诸神圣处，永静不动，广大无比，即天堂也。”[2]邓玉函口授《远西奇器图说》谓：“制器之初，本于人祖。造物主造有天地即造有人之始祖名亚当者，与其妻名厄袜者。自亚当与厄袜不遵主命犯诫得罪以后，遂以五谷难生，鸟兽毒害，有饥有寒，有病有死，男子则罚其种田劳苦，女子则罚其生育艰辛。”[3]似此原始及拙劣的宗教教义和杨光先之极端反对望远镜，说什么“日月食于天上，分秒之数，人仰头即见之，何必用彼教之望远镜以定分秒耶”，[4]还不是一样地反科学？第二，是缺乏宣传真科学的信心。例如哥白尼的太阳中心说，在1543年早已发表

---

[1] 参照裴化行：“利玛窦和中国科学”，《新北辰》，第一卷，第十期。
[2]《天问略》，《丛书集成初编》本，页1。
[3]《远西奇器图说》，《丛书集成初编》本，页60—61。
[4]《不得已》，“镜余”，原文下云：“不知远望镜有展小为大异，废目用镜，中夏士大夫落其术中久矣，若其时刻之数，则其弊又特甚焉”。

了，利玛窦来华后尚在宣传多禄某（Ptolemy，托勒密）的地球中心说，照他在 1595 年 10 月 28 日给人的信说，“照实来说，我在中国人眼中可以说是第二位多禄某了”，这就可见他们天文理论的落后性。虽然哥白尼的学说在汤若望所著《历法西传》中略有介绍，然拘禁甚多，不敢畅言。南怀仁亦避哥白尼之说而不谈。直到蒋友仁《地球图说》中论七曜次序[1]，论春夏秋冬[2]，论五星[3]谓“哥白尼诸曜之说……继之者有刻白尔、奈端。噶西尼辣、喀尔肋莫尼皆主其说”，才敢公开承认其说，认为“今西士精求天文者，并以哥白尼所论次序，推算诸曜之运动”。蒋友仁极力主张哥白尼主义，以为“哥白尼论诸曜以太阳静地球动为主，于推算既密合，而于理亦属无碍。”[4]但为什么耶稣会士初期明知这科学真理而不敢倡言呢？这从利玛窦来说，固然哥白尼 1543 年出版的《天学运行》距离利氏在罗马入耶稣会不过 20 余年，却是此书虽提出惊人的“太阳中心说”，而出版在临终之时，作序者又谓此不过几何学理，致当时无何等剧烈的反响，其真正发生影响乃在 50 年后。1609 年，刻卜勒刊行《火星之运动》与同年伽利略望远镜之发明，那是利玛窦死在北京之前一年。若更计及刻卜勒 1618 年重要著作《哥白尼学说概略》与伽利略 1632 年用以拥护哥白尼主义的名著《宇宙之体系》则均在利氏死后。可见利氏尚非有意抹煞和隐瞒最新的科学成就而是为历史环境所制约，只许他接触到那最新科学的边缘，但一到汤若望的时代便不然了。据魏特的《汤若望传》有一段解释知道他是在和旧一派天文学的斗争中有意避重就轻，取妥协的态度。据说：

> 回回历法在中国既经失败，这时可就轮到欧洲的天算家了。

---

[1]《地球图说》，清刻本，页 9。
[2] 同前书，页 14。
[3] 同前书，页 20。
[4] 参看阮元：《畴人传》卷四十三哥白尼，卷四十五汤若望，卷四十六蒋友仁，商务印书馆 1957 年版，下册，页 554，589，601—610；张维华：《明清之际欧人东渡及西学东渐史》下册，页 89—91。

他们的任务不是容易的，他们不能用欧洲的历法简单地排除中国原有的历法。中国特有的一种时间的计算法，以及历法上一种旧有的组织（尤其是阴历与阳历合组的形式），他们是不得不保存的，因为一经变更，人民决计不会接受的，这也是一个使他们未曾放弃了托勒密所发明以地为中心的体系的主要原因，但他们希望可以渐渐地向中国君主与平民证明格列高利所发明以太阳为中心的优长。他们把一日分为九十六刻，所以每一中国时辰就只有八刻，替代旧有的八刻零三分之一。太阳轨道他们分为三百六十度，替代中国旧有的三百六十五度零四分之一，他们这样的做法，为的是可以无须长久的换算，就能把欧洲底书籍与表格翻译了过来。[1]

尽管如此，仍可看出他们对于科学真理是缺乏绝对的信心，他们虽和多明我会之反对科学不同，但必要时也宁可歪曲了科学，这就是他们对于科学真理的局限性了。

[1] 魏特：《汤若望传》，第一册，页 149。

本　论

17、18 世纪欧洲的启明运动，标志着上升的资本主义和衰亡的封建制度的两种思想体系的矛盾斗争，当时欧洲的进步人士倾心于中国文化，即将中国文化理想化了，作为大革命运动之理想目标。当时以争论礼仪问题，使无论迎拒中国哲学之人，均以宋儒理学为对象。一方面有人认中国哲学为唯物论、无神论而加欢迎，一方面即有人认中国哲学为唯物论、无神论而加攻击；又一方面有人认中国哲学之理性说为异端外道，一方面即有人拥护此理性说，而对于中国哲学曲加解释。前者之影响，可以法国麦尔伯兰基之攻击中国哲学为例；后者之影响，可以德国莱布尼茨之拥护中国哲学为例。前者之攻击，其反响为法国百科全书派之无神论的唯物论的哲学；后者之拥护，遂造成德国辩证法观念论之古典哲学。前者之影响，通过法国当时社会经济条件，助成法国之政治革命；后者之影响，通过德国当时社会经济条件，助成德国之哲学革命。作本论四篇：

第一章　耶稣会士对于宋儒理学之反响

第二章　中国哲学与启明运动

第三章　中国哲学与法国革命

第四章　中国哲学与德国革命

第一章

耶稣会士对于宋儒理学之反响

一、 礼仪问题与耶稣会士之态度

耶稣会士在华传教事业，如前论所述，在中国传教的，都只有耶稣会士。 天主教其他各会，依西班牙的保护，欲从菲律宾群岛入内地传教，均因葡萄牙人和耶稣会士的排斥而告失败。 但明崇祯四年（1631年）便有多明我会士来华，崇祯六年（1633年）方济各会士继之，[1]教士们来的愈多，于是或因会务纠纷，或因国籍不同，感情各趋极端，因此在崇祯七至八年（1634至1635年），耶稣会与其他会士便开始了很严重的关于中国礼仪上问题的争执。 多明我会创于西班牙人圣多米尼克（St. Dominic），方济各会创于圣法兰西斯（St. Francis of Assisi），为宗教未改革前天主教中之两大势力。 前者称黑衣托钵僧，后者称灰衣托钵僧，他们都站在非耶稣会士立场，一致指斥耶稣会，正如马克思、恩格斯关于一般宗教内部的矛盾斗争的指示：“在它们的宗教要求的背后，

---

[1] 参看 Latourette：*A History of Christian Missions in China*，页108—111；沙不列：《明末奉使罗马教廷卜弥格传》，页88以下。

隐藏着同样多的政治的与民族的角逐”（《回教徒与基督教徒之间的宣战》）。[1]而耶稣会之中，亦因见解不同，颇呈分裂之象。试叙述如下：

（一）所谓礼仪问题

樊国梁《燕京开教略》[2]对于所谓礼仪问题（Question des Rites），有很扼要的叙述：

> 溯自利玛窦开教中华，中国之仪文节礼，不免有碍圣教正道之条，新奉教者遽难一一断绝。传教士等初尚宽容一二，以为此等仪礼，不尽涉于异端，其后传教士来华者日众，始有讨论礼仪之争。

礼仪之争，所讨论者有如下三条：

(1) 敬祖之礼

> 中国人士，或于私宅，或当广众，无不敬奉先祖者，故建有祠堂家庙，内设供台，台上列有多牌。牌上书曰先祖某公之神位。每逢忌日，或春秋二季，皆祀先祖，族长率阖族人等，于数日前，备办牺牲，或猪或羊，前夕试牲，以酒灌牲耳，其摇首者，即为歆飨之品。次日大集族众，在牌前叩首杀牲，以酒沥毛血中，与牲同奠。此外尚奉瓜果币帛之类。又于庙门前，焚烧金银纸锭，以抒孝忱。

(2) 祭孔之礼

> 中国人最崇孔子，故府、州、县、镇，处处俱建文庙，庙内或

---

[1] 见《马克思恩格斯论宗教》，人民出版社，1954 年，页 87。

[2] 樊国梁：《燕京开教略》中篇，页 44—46；又戈尔逖：《中国学书目》，第二卷，页 869—870 所制从 1610 至 1742 年之《中国礼仪问题年表》；罗菩泰姆：《传教与京廷之耶稣会士》，第九至十二章，均可参看。

塑孔子坐像，或立木牌，牌上书曰先师孔夫子之神位。春秋二分，本处官府，率其僚属士子，往祭孔子，备办牲口，与祀先祖无异。……

(3) 祭天之礼

系以上帝二字与天字，称呼造化万有之主宰。

这三个争论之点，第一是问：奉祀祖先牌位是否即为宗教的仪式？第二是问：祭祀孔庙是否只为敬礼，或含有异端之宗教的意义？第三是问：以上帝二字与天字，称呼造天地万物的真宰，是否恰当？

(二) 耶稣会士之态度

1. 多明我会、方济各会之态度

耶稣会士与其他会士对于礼仪问题所抱的态度是绝不相同的。《燕京开教略》[1]有如下记载：

圣多明我会士与耶稣会士，各于罗马传信德部，逞递一摺，意见虽不相同，而叙事之情形，则俱不涉于异端。故传言德部按照两造所呈各给部谕。复耶稣会士之谕，于顺治二年（1645 年）批准。复圣多明我会士之谕，于顺治十三年（1656 年）亦蒙教皇批准。康熙八年（1669 年）复将二谕定为可行之条，然未断其礼仪之邪正，故争论之端犹未绝也。

可见礼仪问题最初争论的时候，罗马教皇是抱着调停态度的。往后因两造各走极端，而且完全只顾自己，和有些近乎固执地争持着，于

[1] 樊国梁：《燕京开教略》，中篇，页 46—47。

是事情便闹大了。 本来多明我会和耶稣会士，在思想上已不相同。 耶稣会士多伪装学者，提倡科学；多明我会士则反对科学，如天启五年（1625 年）此派之对待伽利略，即为明例。 又多明我会士来华不久，尚未通晓中国文字，当然对于中国固有文化抱着与耶稣会士不同的态度。而最大的分裂原因，则因国籍不同，多明我会代表西班牙人，耶稣会代表意大利人。 1644 年西班牙教士留居澳门者，多为葡人所杀；耶稣会士对于西班牙各教派的宣教士，亦不无嫉视之心，因有此国界作背景，使这次论争更加严重。 多明我会士之在福建者，指出耶稣会士卖教，容许漳、泉人拜偶像，说是拜天，这是欺骗欧洲人的。 还有方济各会也从西班牙派来，因为同国关系，当然站在多明我会士一边。 如栗安当（Antonine de Saint Marie）于 1701 年（康熙四十年）发表《关于中国传教事业之几个要点的评论》，即可见方济各会士对于此问题的态度。

2. 耶稣会士之态度

在耶稣会士中，亦可分为三派，即是：

（1）赞成派 《天主教传行中国考》[1]：“中国敬孔子及敬亡人之礼，指跪拜供献，及立牌位等而言。 自利玛窦时，神父即各执一说，龙华民等以为异端，谓宜禁绝。 而利玛窦等则谓敬孔子，不过敬其为人师范。 敬祖先立木牌，不过尽人子孝思之诚，非有求福祐之意，亦非谓祖先之魂，即在木牌，是其礼尚可容忍，不必深究。”《燕京开教略》：“有从利玛窦曲解中国之礼者，谓中国之礼，原系仪文之礼，而非祀神之礼，故可容留”，例如“康熙三十八年（1699 年）耶稣会士闵明我、徐日昇、安多、张诚等，同上奏疏，请皇上训示中国仪礼之真解。 皇上以闵明我等奏本所写甚好，不准他人再驳”，[2]可见都是利玛窦说之支持者无疑了。 又当时争论的最主要问题，就是关于上帝的中文译名。 有两派相对垒的见解，一派以龙华民为代表，他是连天主二

[1] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，卷六，页 332。
[2] 樊国梁：《燕京开教略》，中篇，页 46，48。

字都视为不妥的，以为最好是引用“泰初”（Teusu）二字；一派以王丰肃为代表，他以为“上帝二字就是连中国人所用之天字，也是没有什么不妥之处的”[1]。又当教皇出谕禁令之时，耶稣会士争执甚力，纷纷上书于罗马教皇，求其察明断决，乃至派卫匡国回欧谒见教皇，王丰肃、卫匡国当然均属于赞成派的一面了。《燕京开教略》述及雍正元年（1723 年）以后 14 年中，“抗逆辈恃教皇未将禁行禁止之条，定为信德之端，仍行禁礼，执拗如故。”[2]可见这一派势力之不可侮了。

（2）反对派　但耶稣会中利玛窦虽曲解中国礼仪，谓可容留。“龙华民之意见与利玛窦相左，谓中国礼典内多有涉于异端者，奉教人不得尽用。有日本耶稣会巡行上司某曾寄书与龙华民，言日本传教士等俱不准奉教人尽用国家礼典。龙华民即详核礼典之义，果有涉于异端之条，即严禁中国奉教之人不准称天主为天，为上帝。”[3]龙华民为利玛窦遗命的继任人，而他对中国传教的根本政策即与利氏不同。他虽研究中国经典很久，但仍不能忘情于基督教与孔子的根本不同。他用西班牙文著书，名《关于中国宗教之几点疑问》，主张根据中国经典注释和诸儒的说法，研究结果，无疑乎孔教的学说乃为唯物论的、无神论的。中国之习惯礼典亦只崇拜偶像，与基督教神圣的性质不同，所以应该绝对加以禁止。还有就是西班牙国人庞迪我了。《燕京开教略》曾经提及：

> 有从庞迪我者，则谓拜祀孔子之礼，实系祀神之礼，拜祀先祖之礼，亦属异端之条。至若天字与上帝二字，并无造化天地主宰之意。中国人所敬之天，不过苍苍之天，与造天地之主宰毫无干涉，故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣道之淳也。[4]

---

[1] 魏特：《汤若望传》，页 81；杨译本，第五章，页 119—120。
[2] 樊国梁：《燕京开教略》，中篇，页 57。
[3] 同前书，中篇，页 14—15；又罗菩泰姆：《传教与京廷之耶稣会士》，第十章，页 132—133。
[4]《燕京开教略》，中篇，页 46。

一千六百二十八年（崇祯元年），耶稣会士曾于两党中，各选谙练博通之人，同集一处，共订名称，以称造化天地万物之真主。讨论一月之久，意见未谐而散，其他会之修士皆以庞迪我为是。[1]

（3）折衷派 但也有抱中间见解的，如在天启七年（1627 年）十二月至天启八年（1628 年）一月间，由阳玛诺主持在离上海不远的嘉定教会研究所讨论这个问题，在关于上帝译名的问题上虽仍未能意见一致，但对于仪式略轻的孔子与祖先崇拜则均认为不涉乎宗教。又汤若望虽未参与此会，却也赞成这传教士大多数的意见，使天主教尽量向宽广处适合中国人的生活。[2]

虽然如此，在华耶稣会士因为对于中国人信仰之妥协的态度，既引起同派内部之争，加以同时又有天主教各宗派，尤其是多明我会的猛烈反对，结果耶稣会之中不能自己解决，只有让罗马教皇和康熙皇帝来解决这一条重大公案了。

（三）康熙与罗马使节关系文书

1. 教皇禁令

顺治二年（福王弘光元年，唐王隆武元年，1645 年）九月十二日，罗马教皇意诺增爵十世（Innocent X）对于礼仪问题，下一教令，禁止妥协的态度，违者处以破门之律。然而耶稣会士是不肯甘心的，特派卫匡国回欧谒见教皇。顺治十三年（桂王永历十年，1656 年）三月二十三日更以教皇亚历山大七世的教令，默认耶稣会的传教政策，然而争论未止。康熙三十二年（1693 年）三月二十六日，福建省主教昧各老（Charles Maigrot），擅自发表关于中国礼仪的谕示，谕中严禁奉教人习行敬拜孔子诸礼，且以天为物，不可敬天。这样公开反对中国礼典

---

〔1〕《燕京开教略》，中篇，页 46。
〔2〕魏特：《汤若望传》，页 81—82；杨译本，第五章，页 119—120。

的态度，至认利玛窦等在中国传教实有悖教之嫌。 这么一来，耶稣会的人与多明我会的人便彼此不合，各成党隙，使历任教皇，以神父所言不同，不敢决定。 直至康熙四十三年（1704 年）罗马稽查异端部明颁部谕，断定中国之礼实属异端。 教皇格勒门第十一（Clement XI）批准其谕，又派安第阿纪府（Antioch）的宗主教铎罗（Charles Thomas Maillard de Tournon）为教务钦使，特来中国与皇帝通好，兼宣布教皇谕旨。 使臣于康熙四十四年（1705 年）十月间抵京，十一月十六日上朝觐见，康熙优礼款接，详见《正教奉褒》“教宗使臣铎罗至京蒙恩优待”一条。[1]但当康熙探明铎罗来意，通问候之外，更欲禁绝中国敬孔子与敬亡人之礼，以为异端，不准教士沾染，他怫然不悦，以为“传教士等，于中国礼意见不合，可与教皇商酌，慎勿扰乱中朝”。[2]第二次召见时，即面斥昧各老主教及禁行礼典诸人。 第三次召见，特降谕旨多道，故与教皇的谕旨相反，以示不悦之意；并下逐客令，着铎罗即出京南下，然仍派官护送，暗中加以监视。 铎罗至南京，以过年时节，暂作逗留，转念东来初意，原为宣布教皇谕旨，此时不为，更待何时。 在南京天主堂，以自己名义，将谕旨摘要公布，大致排斥清帝之神学见解，令各省教士一体遵照勿违，时在康熙四十六年（1707 年）二月。 康熙怒其抗命，饬令将铎罗锁拿，解送澳门，交澳门总督看管。 葡萄牙本擅东洋布教之权，正以铎罗不由葡国介绍，径来中国，不认他为教皇钦使，即将他安置方济各会修院中，不许外出。 其随员昧各老主教等四五人则早收监禁押。 康熙四十九年（1710 年）铎罗病死狱中。 这时北京耶稣会士，因铎罗只听从昧各老，而不听其他宣教师的话，对之不满，再上书罗马教皇请暂收回成命，复加考查；而印度果阿总主教有管辖中国教务之权，且谓教皇谕旨虽经宣布，如同未宣布一般。 于是教皇格勒门第十一，接到中国主教请收回成命的奏疏，又召集名人学者，重新考究，无如

---

[1] 黄伯禄：《正教奉褒》，页 124。 又铎罗事略见 Latourette：*A History of Christian Missions in China*，页 141—147；下文嘉乐事略，见同书，页 147—150。

[2] 樊国梁：《燕京开教略》，中篇，页 50。

考究愈深，愈见其有异端色彩。 因于康熙五十四年（1715 年）重降谕旨，严行禁绝。 越五年又遣亚立山大府（Alexandria）宗主教嘉乐（麦匝巴尔巴，Mezzabarba）来中国，巡察教务，兼充使臣，觐见中国皇帝。使臣于康熙五十九年（1720 年）十一月到京，清帝遣大臣迎接，待遇极优，连召见 11 次，赐宴两次，帝亲执金樽劝酒，又赐御服貂袍，嘱其直言无隐。 嘉乐见有机可乘，求准中国教民于敬孔子及敬祖先之礼，悉遵教皇训谕，因将译出的教皇谕旨，进呈御览，其原文如下：

教王第十一格勒门得传为永远世世悉知之事，自从我作教王，第一日以至今，我料理诸事虽多，至于众西洋人在中国互相争论，此系我第一件要紧事。 在中国众西洋人因看见中国有几个字，还有几件礼，也有说此有异端之事，也有说此无异端之事。 因此争论寄信与我，彼此相告，要我自己决断。 我所定夺，叫他们众西洋人一心一意，此一件事从先前在位教王意诺增爵十二世料理起首，因他亡故，此事到我跟前。 我将两边所告言词，细细详审后，于天主降生一千七百零四年十一月二十日俱已定夺，开写于后。 （一）西洋地方称呼天地万物之主，用斗斯二字，此二字在中国用不成话，所以在中国之西洋人，并入天主教之人，方用天主二字，已经日久。 从今以后，总不许用天字，亦不许用上帝字眼，只称呼天地万物之主。 如敬天二字之匾，若未悬挂，即不必悬挂；若已曾悬挂，在天主堂内，即取下来，不许悬挂。 （一）春秋二季祭孔子，并祭祖宗之大礼，凡入教之人，不许作主祭助祭之事。 连入教之人，亦不许在此处站立，因为此与异端相同。 （一）凡入天主教之官员，或进士举人生员等，在每月初一日十五日不许入孔子庙行礼。 或有新上任之官，并新得进士新得举人生员者，亦俱不许入孔子庙行礼。 （一）凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼。 （一）凡入天主教之人，或在家里，或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼。 或本教与别教之人，若相会时，亦不许行此礼，因为还是

异端之事。再入天主教之人，或说我并不曾行异端之事，我不过要报本的意思，我不求福，亦不求免祸，虽有如此说话者亦不可。（一）凡遇别教之人，行此礼之时，入天主教之人，若要讲究，恐生是非，只好在旁边站立还使得。（一）凡入天主教之人，不许依中国规矩，留牌位在家，因有灵位神主等字眼，又指牌位上边，说有灵魂。要立牌位，只许写亡人名字。再牌位作法，若无异端之事，如此留在家里可也。但牌位旁边，应写天主教孝敬父母之道理。以上我虽如此定夺，中国余外，还有别样之礼，毫无异端，或与异端亦毫不相似者，如齐家治国之道，俱可遵行。今有可行与不可行之礼，俱由教王之使臣定夺。若教王之使臣不在中国，有主事之人同主教之人，即可定夺。有与天主教不相反者，许行；相反者俱决断不行。天主降生一千七百十九年九月二十五日。[1]

2. 康熙朱批

但在礼仪问题争论中，一方面有罗马教皇的禁令，代表天主教其他各会的立场，一方面却有康熙的朱批和上谕，来代表耶稣会士的立场。在康熙与罗马使节关系文书中，发现不少谕旨，均以维护中国礼仪为其出发点，举例如下：

（例一）中国供牌一事，并无别意，不过是想念其父母，写其名于牌上以不忘耳，原无写灵魂在其牌上之理。即如尔们画父母之像，以存不忘，其意同也。然画像犹恐画工有工拙，不如写其名则无错矣。至于敬天之字，亦不是以天即为天主，乃是举目见天，不能见天主。天主所造之物甚多，其大而在上者莫如天，是以望天存想内怀其敬耳。[2]

---

[1] 故宫博物院：《文献丛编》，第六辑《康熙与罗马使节关系文书》，页 13—15。
[2] 同前书，页 11。

（例二）即如以天为物，不可敬天，譬如上表谢恩，必称皇帝陛下阶下等语。又如过御座无不趋跄起敬，总是敬君之心，随处皆然。若以陛下为阶下，座位为工匠所造，怠忽可乎？中国敬天，亦是此意。若依阁当之论，必当呼天主之名，方是为教，甚悖于中国敬天之意。据尔众西洋人修道，起意原为以灵魂归依天主，所以苦持终身，为灵魂永远之事。中国供神主，乃是人子思念父母养育。譬如幼雏物类，其母若殒，亦必呼号数日者，思其亲也；况人为万物之灵，自然诚于中形于外也。即尔等修道之人，倘父母有变，亦自哀恸，倘置之不问，即不如物类矣，又何足与较量中国敬孔子乎？圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道，此至圣先师之所应尊应敬也。尔西洋亦有圣人，因其行事可法，所以敬重，铎罗、阁当等知识偏浅，何足言天？何知尊圣？[1]（康熙五十九年十一月十八日上谕）

（例三）朕不识西洋之字，所以西洋之事，朕皆不论，即如利玛窦以来在中国传教，有何不合尔教之处。……尔逐一回奏。嘉乐随奏，利玛窦在中国有不合教之事，即如供牌位与称天为上帝，此即不合教处。上谕嘉乐，供牌位原不起自孔子，此皆后人尊敬之意，并无异端之说。呼天为上帝，即如称朕为万岁，称朕为皇上，称呼虽异，敬君之心则一。如必以为自开辟以至如今，止七千六百余年，尚未至万年，不呼朕为万岁可乎？[2]（康熙五十九年十二月十七日上谕）

因为清帝对于神学的见解，和罗马教皇根本冲突，所以看完嘉乐所上教皇禁令以后，即勃然震怒，于五十九年十二月二十一日，朱批如下：

---

[1] 故宫博物院：《文献丛编》，第六辑《康熙与罗马使节关系文书》，页 12。
[2] 同前书，页 13。

览此告示，只可说西洋人等小人，如何言得中国之大理。 况西洋人等，无一人通汉书者。 说言议论令人可笑者多。 今见来臣条约，竟是和尚道士异端小教相同，彼此乱言者，莫过于此。 以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。 钦此。[1]

康熙认为此等禁令，只可行于夷狄之邦，至若中国圣贤大道，西洋人只字不解，又安能妄断其是非。 而且西洋之教和僧道异端无异，故当加以严绝。 嘉乐见上意难于挽回，将禁礼中无关紧要者，摘出一二，奏明皇上，容许传教士奉行。 康熙六十年（1721 年）陛辞出京南下，到澳门后，发出示谕一道，通告中国教士，谓教皇格勒门第十一的谕旨，仍宜全遵毋违。 嘉乐去后，争执愈甚，直至乾隆七年（1742 年）教皇本笃第十四（Benedict XIV）特颁断谕，将禁止禁礼之条，定为入教的第一要件，违者予以极罚。 从此谕颁后，争论乃止。 然而传教士在中国的事业亦遭禁绝，一时各省大小圣堂俱拆毁尽净。 雍正《圣谕广训》，至有白莲天主同属不经之言，以天主与白莲并列。 至乾隆时，则私人传教，部议处以极刑，后虽以情有可原，谕旨释放，而清廷对于传教的管制使天主教发展迟缓，几至绝灭者 120 余年，教皇的谕旨，不过增加了在华各会士之内部矛盾，康熙的朱批却可说完全奏效了。

3. 争论之影响

由上所述，关于礼仪问题的争论，从顺治二年（1645 年）意诺增爵十世教令以来，至乾隆七年（1742 年）本笃第十四教令为止，中间实经过百年之久，[2]因此长久的争论，使欧洲人士注意及于中国古代信仰和基督教神学之异同问题，对此问题的解答不同，在欧洲又引起不少的争论，使欧洲知识界人士，无论是宗教家、思想家、政治家、经济家都集

---

[1] 故宫博物院：《文献丛编》，第六辑《康熙与罗马使节关系文书》，页 14。

[2] 案此长久的争论至 1939 年始告结束。 1939 年 12 月 8 日罗马教廷传信部特颁训令，对于中国天主教史上最著名的礼仪问题有所论列，其中最重要的一点是将以前所禁止的各项礼仪，分四项豁免。 详见《欧亚文化》，第四卷，第一期，“罗马教廷对于中国礼仪之弛禁”并附新训令释，页 43—49。

中注意力来研究中国问题。 戈尔逊在《中国学书目》所列关于此类问题的书籍，共 262 部，未出版的日记、文书，尚有数百种。[1]最可注意的就是当时在宗教家方面，除耶稣会士以外，均注意于孔子与基督教的不同。 而在思想家中，即以不同于基督教的孔子，来作他们启蒙运动的大旗帜。 在宗教家中对于耶稣会虽取攻击的态度，在哲学家方面如德之莱布尼茨（Leibniz）、法之伏尔泰等，对于耶稣会派的主张，反而常常加以辩护。 这一百年间关于中国礼仪的争论，实即中国思想输入欧洲之一个良好的时机。 罗马教皇所认为异端之孔子，不幸因耶稣会的翻译，而竟将此“异端”的学说介绍于欧洲，由我们现在看来，幸而有此“异端”的学说，才能给欧洲思想界以一大刺激，给欧洲思想界以“反基督教”、“反神学”、“反宗教”之哲学的影响，因而促进了欧洲之“哲学时代”。

二、 耶稣会士之孔教观

“异端”的孔子，在欧洲，虽有罗马教皇和多明我会士等加以极端排斥，乃至在中国耶稣会之中，也有不满于中国礼仪的一派，如龙华民、庞迪我等，但从大体来说，耶稣会派十之八九都是主张将天主教和中国哲学相调和的。 即因这个原故，所以耶稣会士的孔教观，在当时欧洲宗教界，虽只发生了反面的影响，而在一般思想界却发生了正面的影响。 耶稣会之在欧洲，严格来说，并不是正宗的基督教徒，耶稣会的发起人是一位著名的洛耀拉，他是反宗教改革时期的领袖，但反对路德新教，而实比路德更倾向于主观唯心主义。 据新教徒的批判，“路德所作为的，一切都根据着《圣经》，而洛耀拉却是根据内心

[1] 参照《中国学书目》，第二卷，页 869—926；第四卷，页 3125—3126；第五卷，页 3580—3600。 其中英文著作只有三种。

的一种默悟”；“耶稣会的教徒与任何会派的僧侣和修士多不相同，至今仍是如此。他们没有特殊的服装，没有特别的会址，也没有宗教上特别的责任，他们废止禁食和其余不合理的自苦”。[1]因为这一派原为宗教改革时代之“反改革运动”，实际说来，即为天主教人自动地图谋天主教本身的整顿和复辟，所以这一派的教义当然要和新旧正宗基督教徒都不相同。为了注重功利的原故，他们会中重要的信念是很容易随时随地变易的。如耶稣会士来华以后，即学华语，穿华服，尤其值得注意的，即此派主张孔子哲学的优越性，孔教与基督教的一致说，与六经上帝与天即言主宰说，惹起了欧洲宗教思想界之绝大的波澜。

（一）孔子哲学的优越性

来华的耶稣会士，尽管他们怎样宣称他们绝对效忠于神学，却是一到和中国的理性主义哲学接触，便也不自觉地通过翻译中国经典而将他们自己的神秘主义用中国的理性主义来改造，证明他们还是看重理性的。罗马教皇至今尚把培根、霍布士、洛克、笛卡儿、莱布尼茨、斯宾诺莎、伏尔泰、卢梭的著作列入教皇的《禁书目录》；却是在16、17世纪却不能抑压在他们自己的阵营中人，把“异端”的孔子学说介绍到欧洲来。蒙昧主义要牺牲理性，而来华耶稣会士却有人偷偷地在信仰里面伸张理性，这当然要给教皇以措手不及了。例如殷铎泽认孔子之道是他自身的生活经验，孔子有坚实的德性，以身作则，一点虚荣心和伪善也没有。[2]殷铎泽和李明均尊重孔子为世界最古之圣贤，但殷铎泽在翻译《中庸》的时候，还不曾将孔子和欧洲的圣贤相比，他说他连将此圣贤和塞涅卡（Seneca，罗马之斯多噶派哲学家）相比较的意思也没有。却是中国文化的赞美者李明，在他学了孔子格言14种且法译加注之后，他就很不客气地将孔子哲学和古代哲学相比，所得

---

[1] 参照 A. J. Garnier：《基督教史纲》，第十六章，页269。

[2] *vie de Confucius*，页20。此引后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页231—232。

结论是："孔子哲学里，理性是遍一切时间和地点，虽然塞涅卡，也没有说出孔子以上的名言。"[1]他极力推崇孔子的人格，甚至这样说："顺世随俗而不失其庄重和美的孔子态度，其严格的禁欲生活（孔子可看作中国最寡欲的人），轻视人世的富贵，尤其是在古圣贤中所罕见的特质，即孔子的礼让和谦卑，认为理性训练所成之纯粹哲学者，不如谓为领会神旨以改造新大陆的一人。"[2]结果李明所作《中国现状新志》当礼仪问题争论最热烈的时候竟被禁止发行，本人亦受禁饬。蒙昧主义虽然暂时胜利，却在欧洲深深种下了理性主义的根。

（二）孔教与基督教之一致说

中国礼仪问题使天主教自身发生了极尖锐的内部矛盾斗争，甚至威胁了耶稣会的存在，因此对于此问题的考虑，来华耶稣会士在当时遂频频刊行介绍中国的专著，这些专著一面固为保护本宗给自己辩护，一面也实在受了中国哲学的影响。现在试研究一下他们所主张的孔教与基督教之一致说。

（1）利玛窦

在《二十五言》[3]中以仁义礼智信发明基督教义。他说："夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善而无少差谬，是以一听所命，而无俟强勉焉。知顺命而行，斯之谓智。……君子独以在我者度荣辱，卜吉凶，而轻其在外，于所欲适欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之全礼无须臾间焉。"

（2）殷铎泽

殷铎泽说他翻译孔子哲学书的动机，是因为《大学》、《中庸》、

---

[1] 李明：《中国现状新志》，英译，*Present State of China*，Letter Ⅶ，p. 210："By this scantling of Confucius his philosophy you may judge . . . that reason is of all times and of all places. Seneca hath spoken nothing better."

[2] 同前注，pp. 199—200。

[3] 利玛窦：《二十五言》，《天学初函》本，页 5。

《论语》这些书可以利用来宣传福音。为什么呢？因为中国哲学知识和基督教本有共通之点，利用他来宣传福音，使上帝的说话更容易为中国人所采纳。孔子说："己所不欲，勿施于人。"殷铎泽以为在圣人之中，竟可看出使徒的资质。"要之，孔子如生在今日，而了解基督教义，那末他一定是最先改宗基督教的第一人了。"

(3) 艾儒略

艾儒略被称为"西来孔子"。三山陈侯光《辩学刍言》自序云："近有大西国夷，航海而来，以事天之学倡，其标号甚尊，其立言甚辩，其持躬甚洁，辟二氏而宗孔子"，即指艾儒略而言，在《口铎日抄》卷二，崇祯四年（1631年）九月初八日艾儒略答戴文学问耶稣降生受难被钉事云："予读中邦史书，见成汤之祷于桑林也，剪发断爪，身婴白茅，以为牺牲。夫以皇皇天子而匍匐以代牺牲，旁观者诚作何状？而汤竟忘其九五之尊者，其悯念斯民者挚也。今天主尊矣，监视下民，非不甚赫，乃尽敛其有赫之威，而受难救赎者，为古今万民也，为予也，亦正为君也。"[1]这就是征引中国经籍《尚书》来证明孔教与基督教相一致之一例证。

(4) 白晋

白晋在《中国皇帝传》中述及康熙承认孔教与基督教的一致，而他自己也主张基督教和孔教根本上都属于自然法，两者没有丝毫不同。他在康熙四十三年（1703年）著有《古今敬天鉴》（又名《天学本义》）一书，有康熙四十六年（1707年）自序。据徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》所述："此书系抄本，未付梓，分上下二卷。上卷以中国经书所载之言以证符合于天主教之道理，其宗旨在复明上古敬天之原意。取上卷开首之语以概其余；各节经书印符相对天主道理者列于下：

天主道理：宇宙之内，必有一自有无形无像造天地万物之主宰

《诗·正月》：'有皇上帝'；《易》：'帝出乎震'；《中庸》：'上

---

[1] 艾儒略：《口铎日抄》（李九标笔记），1922年上海慈母堂重印本，卷二，页36。

天之载，无声无臭’等等。

下卷乃以经文、士俗、民俗印符相对者，以证与天主教之道理相合。 如天必有主　民俗‘头上有老天爷作主’；士俗‘上有青天’；经文‘有皇上帝’。”[1]

今案此书有 1706 年赫苍壁（Hervieu）及马若瑟二教士所译拉丁文本，名 *De culta cele ti sinarum Versus*，原抄本徐家汇书楼藏本外，尚有莫斯科博物院（编 562〔42〕号）、法国国立图书馆（编 716 同 7162 号）、罗马教廷（编 316〔14〕号）所藏抄本，可参看伯希和 1932 年在《通报》中的考证。[2]和这一书性质相同的，据徐宗泽同上书记载，尚有：

《经书精蕴》　无著者名，取经书语以证经书所言之天及上帝等，有合于天主教之真理。

《天主教合儒》　即《天儒异同考》。

《天儒印正》

上二书为闵王弼之父所著，引证中国经籍中帝王圣贤无不尊天畏天事天敬天，并汇集《四书》中文句，诠解阐明天主教的道理。

《补儒文告》　为泰西耶稣会士著。[3]

由上各书可见来华耶稣会士主张孔子教与天主教的一致说很快即为教徒们所宣传；尤其“补儒”二字，明白揭示天主教可以补儒学所未备，语出徐光启《泰西水法》序中。 他说：“泰西诸君子以茂德上才，利宾于国。 ……其谈道也，以践言尽性，钦若上帝为宗。 所教戒者，人人可由，一轨于至公至正，而归极于惠迪吉从逆凶为旨，以分趋避之路。 余尝谓其教必可补儒易佛。”

这是就儒学立场说的。 就天学立场也可见当时耶稣会士是怎样想利用中国殷周两代贵族和僧侣的天道观，来给他们的蒙昧主义作辩护。

---

〔1〕徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，卷三，页 132。
〔2〕伯希和：“俄国收藏之若干汉籍写本”，见冯承钧译：《西域南海史地考证译丛六编》，页 186—188，原文载《通报》，1932 年，页 104—109。
〔3〕徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页 127—131。

然而即在辩护之时，跟着中国的哲学走，不觉把理性主义的光线也吸取过去，注入蒙昧主义里面去了。

(5) 马若瑟

还有如马若瑟及傅圣泽诸教士，专从《易经》、《中庸》、《性理》、《庄子》、《老子》、《淮南子》中，努力发现其与基督教义相合的思想。 尤其是马若瑟，所著《中国古书中基督教义之遗迹》[1]要从中国经典之中，找出圣传的痕迹，似乎近于无知妄作，但就实际来说，这些耶稣会士均以传教师而兼为欧洲的汉学者，其提倡中国思想与基督教思想之合一论，一方面可以看出西洋宗教思想的动摇，一方面亦可以证明中国哲学的宇宙观实给欧洲人以很大的影响，使他们抱纯粹宗教的人，也一变而接近于哲学所提倡的宇宙观了。

(三) 六经上帝与天即主宰说

耶稣会士在泛指孔教与基督教之一致以外，还更进一步，引经据典，确指六经上帝与天即指主宰而言。

(1) 利玛窦

在邹元标《愿学集》有《答西国利玛窦书》云："门下取《易经》读之，乾即曰'统天'，敝邦人未始不知天。"事实上利玛窦在《天主实义》就主张天主即是经言上帝：

> 吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰："郊社之礼，所以事上帝也"；朱注曰："不言后土者，省文也"。 窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？ 《周颂》曰："执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是皇。"又曰："于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。"《商颂》云："圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。"《雅》云："维

[1] 参照 *Deux siécles de sinologie Francaise* 页 3。 此书汉文题《十八世纪十九世纪之法国汉学》。

文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎。《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛柜鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷，惟后。”《金縢》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方，上帝有庭”，则不以苍天为上帝可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。[1]

不但如此，中国古经传亦有天堂地狱之说：

《诗》曰：“文王在上，于昭于天，文王陟降，在帝左右。”又曰：“世有哲王，三后在天。”《召诰》曰：“天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天。”夫在上在天，在帝左右，非天堂之谓其何欤？……有天堂自有地狱，二者不能相无，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，则桀、纣、盗跖必在地狱下矣。……若以经书之未载为非真，且误甚矣。[2]

(2) 利类思

在《不得已辩》中，论形天由天主所造一段说：

《中庸》言天，不徒指其形体，而即兼乎主宰。

又古经有天堂地狱之说：

《诗》曰：“文王在上，在帝左右。”曰：“三后在天。”

---

[1] 利玛窦：《天主实义》，上卷，第二编，上海印本，页 25—26。
[2] 同前书，页 111—112。

《书》曰："乃命于帝庭。"曰："兹殷先多哲王在天。"夫在上在天，在帝左右，非天堂乎？有天堂必有地狱，二者不能缺一。若谓盗跖、颜回、伯夷、桀、纣同归一域，则圣贤徒自苦耳。天堂地狱之说，载之经史，见之事迹，斑斑可考。[1]

(3) 南怀仁

1669 年（康熙八年）7 月，北京神父利类思、南怀仁等，上书为汤若望辩冤，其书中一段如下：

惟是天主一教，即《诗经》云"皇矣上帝，临下有赫"，而为万物之宗主也。在中国故明万历间，其著书立言大要，以敬天爱人为宗旨，总不外克己尽性忠孝廉节诸大端。[2]

(4) 孙璋

孙德昭更进一步，在《性理真诠》卷四第二篇，主张"古儒真教即是天主教"，又第四篇引《中庸》"洋洋乎发育万物"等语，证天主教大行万国。"《中庸》有待之圣人，惟耶稣事迹方能合符"，这简直是尽附会的能事了。然而这种附会的说法，最合于当时中国士大夫的心理。如明大学士徐光启，有人问他："先生乃中国名儒，位冠百僚，何故弃儒教，而信从外国人所传之天主教？"他答得妙："我信天主教，非弃儒教，只因中国古经失传，注解多舛，致为佛说所诬，信天主教乃所以辟佛教之谬说，补儒教之不足耳。"[3]杨庭筠为庞迪我《七克》作序云："夫钦崇天主即吾儒服事上帝也。爱人如己即吾儒民吾同胞也。而乂曰一、曰上，见主宰之教，至尊无对，一切非鬼而祭，皆属不

---

[1] 利类思：《不得已辩》，上海印本，页 6。
[2] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 307。引文不全，全文见《正教奉褒》上册，页 57。
[3] 见《性理真诠》，页 364。

经，即夫子所谓获罪于天无所祷也。其持论可谓至大正正而至实矣。”（上海土山湾 1631 年印本页 2）这就是最好的例，来证明儒教徒所以走上天主教圈套中的最大原因。

三、反理学之代表人物及其著作

然而耶稣会士对于礼仪问题，虽有二派不同的态度，乃至对于所谓真儒古教，在反对派中也有推翻它的倾向；却是在这二派之中，也有个一致之点，即在消极破坏方面，二派均反对理学，反对宋儒。利玛窦如此，龙华民也如此。尤其是极力附会古教真儒为天主教的孙璋，也正是反理学反宋儒的一员大将。兹试将各家论点，介绍如下：

(1) 利玛窦《天主实义》

他虽尊重原始孔家，而对于宋儒理学则极力攻击。《天主实义》中设为中士与西士的对话：

> 中士曰：吾儒言太极者是乎？西士曰：余虽末年入中华，然视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之主宰，未闻有尊奉太极者，如太极为主宰万物之祖，古圣何隐其说乎？
>
> 中士曰：古者未有其名而实有其理，但图释未传耳。西士曰：凡言与理相合，君子无以逆之，太极之解，恐难谓合理也。吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？太极非生天地之实可知已。[1]

于是利玛窦接着便对于宋儒所谓“理”提出抗议，其理由可分几节来说：

---

[1] 利玛窦：《天主实义》，页 18。

第一，理依于物说。

中士曰：太极非他物，乃理而已。如以全理为无理，尚有何理之可谓？西士曰：呜呼！他物之体态不归于理，可复将理以归正议；若理之本体定，而不以其理，又将何以理之哉？吾今先判物之宗品，以置理于本品，然后明其太极之说，不能为万物本原也。夫物之宗品有二，有自立者，有依赖者。物之不恃别体以为物，而自能成立，如天地鬼神人鸟兽草木金石四行等是也，斯属自立之品者。物之不能立而托他体以为其物，如五常五色五音五味七情等是也，斯属依赖之品者。且以白马观之，曰白曰马，马乃自立者，白乃依赖者。虽无其名，犹有其马，如无其马，必无其白，故以为依赖也。比斯两品，凡自立者先也，贵也；依赖者后也，贱也。一物之体，惟有自立一类，若其依赖之类，不可胜穷。如人一身，固为自立，其间情声貌色彝伦等类，俱为依赖，其类甚多。若太极者止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。事物之情合乎人心之理，则事物方谓真实焉；人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？且其初无一物之先，渠言必有理存焉。夫理在何处，依属何物乎？依赖之情不能自立，故无自立者以为之托，则依赖者了无矣。如曰赖空虚耳，恐空虚非足赖者，理将不免于偃坠也。试问盘古之前，既有理在，何故闲空不动而生物乎？其后谁从激之使动？况理本无动静，况自动乎？如曰若不生物，后乃愿生物，则理岂有意乎？何以有欲生物、有欲不生物乎？中士曰：无其理则无其物，是故我周子信理为物之原也。西士曰：无子则无父，而谁为子之父乎？相须者之物情，恒如此。本相为有无者也。有君则有臣，无君则无臣；有物则有物之理，无此物之

实，即无此理之实。若以虚理为物之原，是无异乎佛老之说，以此攻佛老，是以燕伐燕，以乱易乱矣。今时实理不得生物，昔者虚理安得以生之乎？[1]

第二，理无灵觉说。

中士曰：吾闻理者先生阴阳五行，然后化生天地万物，故生物有次第焉。……西士曰：试问于子，阴阳五行之理，一动一静之际，辄能生阴阳五行，则今有车理，岂不动而生一乘车乎？又理无所不在，彼既是无意之物，性必直遂，任其所发、自不能已，何今不生阴阳五行于此，孰御之哉？且物字为万实总名，凡物皆可称之为物。《太极图注》云理者，非物矣。物之类多，而均谓之物，或为自立者，或为依赖者，或有形者，或无形者。理既非有形之物类，岂不得为无形之物品乎？又问，理者灵觉否，明义者否？如灵觉明义，则属鬼神之类，曷谓之太极？谓之理也？如否，则天主鬼神、夫人之灵觉，由谁得之乎？彼理者以己之所无，不得施之于物，以为之有也。理无灵无觉，则不能生灵生觉。请子察乾坤之内，惟是灵者生灵、觉者生觉耳。自灵觉而出不灵觉者，则有之矣，未闻有自不灵觉而生灵觉者也。子固不逾母也。中士曰：灵觉为有灵觉者所生，非理之谓，既闻命矣。但理动而生阳。阳乃自然之灵觉，其或然乎？西士曰：反复论辩，难晓此理。吾又问彼阳者何由得灵觉乎？此于自然之理，亦大相悖。中士曰：先生谓天主无形无声，而能施万象，有形有声，则太极无灵觉而能施物之灵觉何伤乎？西士曰：何不云无形声者精也，上也；有形声者粗也，下也。以精上能施粗下，分不为过。以无灵觉之粗下，为施灵觉之精上，则出其分外远矣。……天主

[1] 利玛窦：《天主实义》，页 19—21。

性虽未尝载有万物之情，而以其精德包万般之理，合众物之性，其能无所不备也。虽则无形无声，何难化万汇哉？理也者则大异焉，是乃依赖之类，自不能立，何能包含灵觉，为自立之类乎？[1]

第三，理卑于人说。

理卑于人，理为物而非物为理也。故仲尼曰：人能弘道非道弘人也。如尔曰理含万物之灵，化生万物，此乃天主也，何独谓之理，谓之太极哉？[2]

《天主实义》中还有许多地方论到“气非生活之本”[3]，论到“天地万物一体说之非”[4]；论到“鬼神异说，如谓信之则有，不信之则无”[5]；虽未指明，却都是以“中士”来代表宋儒说话，而加以批评的。还有《辩学遗牍》内有利玛窦《复虞诠部书》与《复莲池大和尚竹牕天说四端》二书。[6]前书称“独后来太极生上帝语与前世圣贤所论未得相谋，尚觉孔子太极生两仪一言为安耳”。后书称“若中国尧舜孔孟言天事天之书，火于秦，黄老于汉，佛于六朝以降，又杂以词章举业功名富贵”。似这样极口排斥宋儒，都可见利玛窦著书的宗旨，很明显地，如裴化行所说，为的“知道中国学者，受宋朝理学派唯物主义的流毒，开始便（在《天主实义》序文中）解释天地间有一真主，随后就证明天主的存在，天主的本性及其奥妙”[7]；这证之以利氏在 1584 年 9 月 13 日所写讨论中国宗教的通信里说：“在中国有三种不同的教派，

---

[1] 利玛窦：《天主实义》，页 21—24。
[2] 同前书，页 24。
[3] 同前书，页 57。
[4] 同前书，页 68。
[5] 同前书，页 48—49。
[6] 利玛窦：《辩学遗牍》，《天学初函》本，页 3—4，21。
[7] 同前书，下编，第五章，页 265。

内中以儒教最为通行。 大概这些儒教的学者，都不信灵魂不死，并且不信鬼神。 他们只知道尊敬覆载养育人类的天地，并不盼望得到天堂上的幸福”[1]，就可见他心目中的所见当时的中国儒者的宋儒理学，是一些什么东西了。

(2) 龙华民《灵魂道体说》

1594 年来华，代表著作有《灵魂道体说》与《死说》[2]两种。 《死说》代表耶稣会士之人生观，《灵魂道体说》则完全为反驳宋儒的道体说而作。 依他意思，灵魂本体实为神体一类，更超出道体之上。 所谓道体是什么呢？ 他说：

> 儒云：物物各具一太极；道云：物物俱是大道；释云：物物俱有佛性，皆是也。 所谓太极、大道、佛性，皆指道体言也。 且前人又谓之太乙、太素、太朴、太质、太初、太极、无极、无声无臭、虚空大道、不生不灭。 种种名色，莫非形容道妙耳。[3]
>
> 道体即是万形万物的体质，所以和灵魂不同。 约言之，共有十点：
>
> 一、 道体分之则为天地，散之则为万物；而天地万物，总一道体所成，无有殊异，故曰万物一体。 灵魂不然，人各有一，各具全体，彼此各异，不共者也。
>
> 二、 道体受天主之造，止原初一造，后不再造。 灵魂当人各各受生之际，天主各各造之，或造于前，或造于后，自生民以来，无时不造也。
>
> 三、 道体寄于物，不能离物而独立。 盖道与物，原相为有无。 无道，物不成；无物，道亦无着矣。 《无名公传》曰：借尔面貌，假尔形骸，闲往闲来。 及道曰撄宁，释曰维摩，皆谓是也。 灵魂不然，与身俱生，不与身俱灭，在身离身，皆超然独存独立者也。

---

[1] 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，下编，第四章，页 252 引。
[2] 龙华民：《死说》，1935 年第 2 版。
[3] 龙华民：《灵魂道体说》，民国七年重刊本，页 3—4。

四、道体本为质体之类，而必借理气之精粗，阴阳之变化，以为形象。灵魂本为神体之类，自存自立，不系方所，不着色相者也。

五、道体既属质体，则所受依赖亦质，如精粗冷热大小等是也。灵魂既属神体，则所受依赖亦神，如学问道德善恶等是也。

六、道体充满于有形有气者，而为之骨子，即蝼蚁　稗等物，各得充足，不欠不余，故曰可贵可贱，可约可散，道之数也。灵魂不然，天主独界于人身，使为一身之主，百事之王，他物必不得而有之，此天地间受造之性，惟人最贵也。

七、道体冥冥，块然物耳，无有明悟，不能通达。灵魂则有明悟，而能通达天下之理，追究吾人自何处来，向何处去，并能识我性命根本之根本。……

八、道体无意无为，听其使然而然，又不得不然，是谓有受造之能，而无创造之能。灵魂者自有主张，行止由己，不受强制于物。……

九、道体本为自如，无德无慝，亦无功罪。灵魂能行德慝，亦能负功罪焉。

十、道体自无福，自无祸，不赏不罚。灵魂则能行善恶，能受赏罚。

这一段灵魂道体之分别，实给欧洲思想界以很大影响。如麦尔伯兰基（Nicole Malebranche）与莱布尼茨所见中国哲学实即以龙华民之说为根据。龙华民所以分别“与物同之道体”与“与物异之灵魂”，无形之中即是认中国哲学为物质主义。所以他的结论：

> 人奈何狥其与物同之道体，而忽其与物异之灵魂？又或以灵魂之美妙并归道体，遂使人性不明，灵顽混杂。……如世论，徒以太极、大道、虚空等，为生造天地万物之本是也。夫以道体当灵魂，已屈人同物，而以道体当天主，则是屈至尊至神之主，下同于所造之物也。此又惑之大者矣。[1]

---

[1] 龙华民：《灵魂道体说》，页 9。

(3) 艾儒略《万物真原》《三山论学纪》

《天主实义》是利玛窦在1603年写的，不久便有艾儒略于1613年来华，宣扬天主教，著《万物真原》；明天启三年（1625年）叶向高相国复延入闽讲学，闽中称为西来孔子，受教者极众，著《三山论学纪》。两书均受《天主实义》反对理学的影响。在《万物真原》中有《论元气不能自分天地》和《论理不能造物》两篇，兹录其后篇要语如下：

> 或曰：气不能自分天地万物，固已；然气中有理，理能分气，造天地万物之功，理之功也。曰：不然，此乃非理之说也。理也，道也，皆虚字耳，何以能生物乎？[1]

理不能生物，有几点可以证明：

> 其一曰：经营位置之事，非明觉者不能，理原无觉，岂能经营位置哉？天之日月星辰，地之山川草木，人之百骸四体，皆的确不移，千古不差忒，非有大灵觉为之位置，何以能成乎？今试使人造一异品如璿玑玉衡之类，自非聪明智巧之人不能，何况大而天地，纤而万汇，谓无知觉者能造之哉？
>
> 其二曰：凡物共有两种，有自立者，有倚赖者。自立者，又有二种：有有形者，如天地金石人物之类；有无形者，如天神人魂之类。倚赖者，亦有二种：有有形而赖有形者，如冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音之类；有无形而赖无形者，如五德七情之类。夫此自立与倚赖两种，虽相配而行，然必先有自立者，而后有倚赖者。设无其物，即无其理，是理犹物之倚赖者也。无有形之体质，则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音俱无所着。无无形之灵，则五德七情亦俱泯于空虚，而谓理能生物乎？即云天地

[1] 艾儒略：《万物真原》，页14。

有天地之理，神鬼有神鬼之理，亦从有生之后，推论其然；若无天地人物神鬼，理尚无从依附，又何能生物乎？

其三曰：理也者法度之谓。造物者成物之时，不特造其形，而亦赋其理，犹如开国之君，必定一国之法律以为法，如国无君主，法律岂能自行哉？又如棋局画于盘，以待人用，此是棋理；然棋不自用，必由人用，非棋之理，自能生棋，此固昭昭易见，猥可以理为造成天地万物之根柢哉？[1]

《三山论学纪》也有两段批评宋儒的理气说：

太极之说，总不外理气二字，未尝言其为有灵明知觉也。既无灵明知觉，则何以主宰万化？愚谓于天地犹木瓦于官室。理也者，殆如室之规模乎，二者厥一不可，然不有工师，谁为之前堂后寝，庖湢门墙，彼栋梁而此榱桷也。……儒者亦云：物物各具一太极，则太极岂非物之元质，与物同体者乎？既与物同体，则囿于物，而不得为天地主矣。所以贵邦言翼翼昭事，亦未尝言事太极也。[2]

谓二气之运旋者，非乎，抑理也。曰：二气不出变化之材料，成物之形质；理则物之准则，依于物，而不能物物。《诗》曰"有物有则"，则即理也。必先有物，然后有理。理非能生物者，如法制禁令，治之理也，指法制禁令，而即为君乎，谁为之发号施令，而抚有四国也？若云理在物之先，余以物先之理归于天主灵明，为造物主。盖造物主未生万有，其无穷灵明必先包涵万物之理，然后依其包涵，而造诸物也，譬之作文，必先有本来精意，当然矩矱，恰与题肖者，立在篇章之先，是之谓理。然而谁

[1] 艾儒略：《万物真原》，页 14—17。
[2] 艾儒略：《三山论学纪》，页 6—7。

为之命意构局，绘章琢句，令此理跃然者？ 可见理自不能为主，当必有其主文之人。 由此观之，生物之理自不能生物，而别有造物之主无疑矣。[1]

又《口铎日抄》卷四认太极只是元质，而加以排斥：

今观儒者之解太极不出理气二字，则贵邦所谓太极，似敝邦所谓元质也。 元质不过造生万物之材料，不过天地四所以然之一端，安得为主；又安得而祭之事之也哉？ 噫嘻！ 人苟知太极之即元质，又察此四者，而知元质之异于天主，则可通太极生两仪之解，而古人不祭太极，其故并可见矣。[2]

(4) 利类思《不得已辩》

在《不得已辩》一书极力攻击杨光先之说，以为杨光先不过受宋儒理学的影响。 在《理不能生物辩》篇中，他痛驳杨光先道：

光先云：理立而气具焉，气具而数生焉，数生而象形焉，此本宋儒之唾余也。 宋儒指天即理，光先因指理为天，故有生气数形象之说。 夫理不能生物，亦甚明矣。 凡物共有二种，有自立者，亦有依赖者。 ……夫此自立与依赖二种，虽相配而行，然必先有自立者，而后有依赖者。 设无其物，即无其理，是理犹物之倚赖者也。无有形之体质，则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音俱无所着；无无形之灵，则五德七情亦俱泯于空虚，而谓理能生物乎？ 即云天地自有天地之理，神鬼有神鬼之理，亦从有生之后，推论其然，若无天地人物神鬼，理尚无从依附，又何能自生物乎？ 理者，法

[1] 艾儒略：《万物真原》，页 4—5。
[2] 艾儒略：《口铎日抄》（李九标笔记），1992 年上海慈母堂重印本，上卷，页 73—74。

度之谓，造物者成物之时，不特造其形，而亦赋其理。犹如开国之君，必定一国之法律以为治，倘国无君，法律岂能自行乎？[1]

这一段附注“《天主实义》理之生物辩甚详”，可见是受利玛窦反理学的影响了。又在《形天非上帝辩》篇中驳杨光先“天为有形之理，理为无形之天，形极而理见焉，此天之所以即理也”之说，以为：

此虚诞不经语也。既云天为有形之理，则理不能为无形之天。又云理为无形之天，则天非得谓有形之理。一物也，忽谓有形，忽谓无形，非自相矛盾乎？试问理有形否？谓有形，则理非为无形之天；谓无形，则天非为有形之理。况天亦不可谓之理。夫天自立之体也，非恃别体以为物；理则倚赖，而托他体以为物，是物在理先，理居物后。《诗》曰“天生烝民，有物有则”，则乃理也。先有物而后有物之理，则天不能谓之理也，明甚。孔子谓“郊祀上帝”，不言祀理也。且所谓天以理理物，犹天子以法理人，岂谓天子即法乎？无人则法亦不设，无物则理亦无名也，谓天即理可乎？

又驳杨光先“天函万事万物，理亦函万载万物，故推太极者，惟言理焉”之说道：

若是则人有双耳，驴亦有双耳，可云人即驴乎？凡二物如甲乙有一二相通之情，不可谓甲乙即是一物耳。天也理也，虚实各别焉。天以其形，无物不包；理以其神，无物能离；谓理与天似则可，而谓天即理可乎？[2]

---

[1] 利类思：《不得已辩》，页53。
[2] 同前书，页55—56，56—57。

这里攻击杨光先，即所以攻击宋儒理学。然而攻击宋儒理学，在利玛窦《天主实义》中，似尚有让步的余地，所以说："……夫太极之理，本有精论，吾虽曾阅之，不敢杂陈其辩，或容以他书传其要也。"[1]到了利类思便已毫无让步的可能了。

(5) 汤若望《主制群征》

所著关于历算天文的书为多，其谈道者有《主制群征》与《主教缘起》两种。兹以《主制群征》为例，对于宋儒的太极阴阳诸说，曾加以反驳：

> 或问中学亦尊天，与天主何异？曰：中学所尊之天，非苍苍者，亦属无形；第其所谓无形，卒不越于天。盖天之苍苍其形，而天之运用不测，即其神也。运用不测之神，虽无形不离于形，与天一体，是无心无主张者，非吾所称尊主也。吾所谓尊主，虽曰不可见不可闻，而非即以不可见且闻者为贵；盖与天地万物，其体绝异，至纯至灵，不由太极，不属阴阳，而太极阴阳，并受其造。且一切受造无不听其宰制者，神功浩大，人不能测，遂曰无心，岂真无心无主张者哉！[2]
>
> 以灵心为出于父母者非，即谓发于天地阴阳者亦非也。天地阴阳，虽曰变化不测，终不越以有成有；若夫灵心，既非先有者，又非依赖于他有者，阴阳曷预乎？[3]

宋儒更主张自然之说，程伊川所谓"道则自然生万物"；所谓"夫天之所以为天，本何为哉！苍苍焉耳矣。其所以名之曰天，盖自然之理也"。但汤若望驳他：

> 夫无主者，必谓万物生于自然（如火自炎上，水自流下），不知

[1] 利玛窦：《天主实义》，页24。
[2] 汤若望：《主制群征》，1919年重刊本，卷下"以圣迹征"条，页11。
[3] 同前书，卷下"以人心之能力征"条，页7—8。

自然之说殊非究竟之旨。格物者，既从物生得自然，又必从自然求其所以然（如火自炎上，所以然者，体轻故也；水自流下，所以然者，体重故也）。设无所以使之自然者，亦安得自然而生乎？[1]

(6) 卫匡国《真主灵性理证》

所著《真主灵性理证》从各方面证明天主与灵魂的存在，为耶稣会哲学中有数书籍。其论天主，以为“天主也者，是最初自立之体，是最神者，是最纯者，是最妙者，是无穷者，是唯一者，是不可变者，是无所不知者，是有生命者，是有爱欲者，是有无穷之权能者”。[2]其论有生命者一节，对于宋儒太极理气之说，则显然加以攻击：

何谓有生命者？天主为物原。物之有生者众，自不能以己之无，使物为有生。故天主者常生常活，非若太极理气无生之物，不足为物原者也。[3]

宋儒有主唯气论者，如张横渠即以阴阳会合冲和之气来解释宇宙的本体及现象。所谓“太虚无形，气之本体”；“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓絪缊”。但由《真主灵性理证》一书看来，虽也承认“气”有浮沉升降动静相感的妙处，所以说：“宇宙之有气也，犹宫室之有垣墙也。宫墙之内，何美不备，任观其中一物，已足俾我知为真主之制作也。不惟作之，而且养之存之，使循其规度而不凌不乱。即如气也者，时至则蒸而为雨，此雨有二大用。一以练气，气不练则败，故久闭之室，其气多恶；一以膏润大地，使滋泽

---

[1] 汤若望：《主制群征》，1919 年重刊本，卷下“以无主悖理征”条，页 9。
[2] 卫匡国：《真主灵性理证》，1918 年重刊本，页 1。
[3] 同前书，页 3。

万物。 复挠动而为风，风之为用甚广，其大者以解宇宙之炎蒸郁塞，以披拂草木，免其久积而致糜烂，以荡摇水泽，俾不停腐。 ……故风者万物之嘘吸，万物之和解也。 至如气中之鸟，凭气而翱翔，破气而疾飞。 ……无灵之族，一何巧耶？ 非有灵者导之耶？”[1]但他却要发一个疑问道：“吾人日处气中，而曾不知气之主可乎？”[2]一句话便轻轻地把中国的唯物主义思想推翻了。

(7) 陆安德《真福直指》

1673 年陆安德著《真福直指》，便更趋极端，认“太极”只是“元质”，一点精义也没有了。 他说：

> 或说理能生物，然理不过是物的模样，在作者明悟内。 如先有作工业之人，然后才想出此物之模样；必先有造物者，后方能有理。[3]
>
> 或说太极生天地万物。 曰：太极是混沌，天地掺杂，万物材料，不过是物之元质，在各物内能受万模，无模不能存。 譬如一所房屋，木料砖瓦，此是质者；前堂后堂，此是模样；必另外还有工匠造成。 所以天地万物俱有元质，又各物有各物之本模样，另外有造成之者。 而元质模样等，亦皆由造成之者造来。[4]

太极既是元质，便无灵明，安能成就如许奇妙的事物来？ 所以说：

> 太极不灵不明，无心志，无生命，偶然动而生万物。 曰偶然动，不免有动之者，有作之者。 若是偶然作的物，断断不是常作，若说常是偶然作，既无心志，如何常作得一样？[5]

---

[1] 利玛窦：《天主实义》，页 9—10。
[2] 同前书，页 10。
[3] 陆安德：《真福直指》，页 14。
[4][5] 同前书，页 15。

他又设一个譬喻道：

> 太极既无灵明，安能成就万奇妙的事物？ 古有一人名亚而计默德，是大智者，用玻璃作成诸天球，若依天行之度数，俱能运动。 岂有造成真天之运动，下浮清气；无灵明能造得？ 又有画工，名奏济者，画一株葡萄，如生的一样，鸟见即啄。 人人羡他神工妙绝，但只葡萄是假的，无体无味。 岂有造许多真物，有体质，有气味。 可见无灵明安能造成？[1]

不但太极不能造物，即释家之“空”，道家之“无”，亦绝无造物之理。 何以见得？

> 释家以空为教，说空能化成万物，此大不合理，既空虚于己，安能化成万物。 譬如有一人家内空空的，要什么物件，他家都取得出来，必无人信。 何故反信空虚能化成万物？
>
> 道家说无为是万物之原，此大不是。 无是全无，若无则是没有于己，何能施与他物？ 譬之有一贫人，总没有物件。 人问他求物件，件件都送与人，决无人信。 岂可信无为能化成万物？[2]

他的结论，便不承认上帝在太极天地之后。 因为“若在太极天地之后，安能造成天地？ 造物者，是在太极天地之先”[3]。 天主是万物之原，它不是物的元质，也不是空无，它是无始无终，从无始常自有，造成天地人物，而常为之主宰的。[4]

此外尚有葡人陆若德（Joannes Rodriguez）崇祯年间来中国，也以太

---

[1] 陆安德：《真福直指》，页 17。
[2] 同前书，页 17—18。
[3] 同前书，页 19。
[4] 同前书，页 13。

极为气为质，有答朝鲜李荣后书，略云："太极生两仪，仪分四象，象分八卦，卦生天地人物。 以西理推之，太极气也，质也，无心无智。 若非无穷全能智慧之作者，安能生物乎？"[1]这也是以太极为物质，而否定它的价值的。

(8) 卫方济《人罪至重》

1698 年著《人罪至重》一书，极力主张"理"与"天"与"上帝"不同，以证宋儒天即理说之非是。 他说：

> 盖天理乃天主所赋，铭刻于人之灵性，即天命之谓性是也。循此灵性之天理，即敬天主而由正道；悖此灵性之天理，即慢天主而陷于迷路之险也。 故孔子云"获罪于天"者，非获罪于理，乃获罪于赋理之天主也。 夫天之不可谓理者，由诸书所言，无不著明矣。 孔子曰："予所否者，天厌之。"曰："天丧予，天丧予。"曰："知我者其天乎！"曰："我谁欺，欺天乎！"此数语者，若直以理之名目解之，其谬易见。 夫理乌能厌我，丧我，知我，受欺于我乎？ 且理有何情以厌，何权以丧，何觉以知，何心以受欺乎？ ……[2]
>
> 理于天既不可为一，则上帝愈不可为理。 由各书之言，皆相发明。 子曰："郊祀之礼，所以事上帝。"《礼》曰："祀帝于郊，敬之至也。"《书》曰："类于上帝。"《易》曰："先王以享于帝立庙。"夫礼也，事也，祀也，敬也，类也，享也，立庙也，俱不能以理字命意，必当尽归之于上主之一尊耳。 《书》又曰："梦帝赍予良弼。"曰："帝乃震怒，不畀洪范九畴。"曰："乃命于帝庭，敷佑四方。"夫理也奚能赍弼，奚能震怒，奚可谓武王受命于理庭耶？《诗》亦云："象之揥也，扬且之晳也，胡然而天也，胡然而帝也。"

---

[1] 收朝鲜安应昌：《考同考异》，第二十二册《西洋问答》，此据《方豪文录》，页 216—217 引。

[2] 卫方济：《人罪至重》，1936 年再版本，页 1—3。

注云："言其服饰容貌之美，见者惊谓鬼神也。"此帝与天者，其非理之谓益明矣。《诗》又曰："皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。"曰："维此王季，帝度其心。"曰："帝谓文王，予怀明德，不大声以色。"曰："昊天上帝，则不我遗，敬恭明神，宜无悔怒。"此言上帝，以理解之，如何能合？理者非能临下，非能监观，不可云理度心，不可云理谓文王。且理非称神，非能悔怒，其余不辩，触目自明矣。[1]

因为"理"与"天"与"上帝"不同，所以宋儒之天即理说便无根据。所以他的结论是：

由是可观，天与上帝，决不能以理之虚名为解。且古人欲阐天字之义，论上帝之性，初未尝举理，以天即为理之说，宋儒何以而授受欤？考之于经，证之于书，凡古人值饥寒困辱之际，辄号于天，未闻其号于理也。故《书》云"腥闻于天"，乃罪多参在上，矫诬上天，斯决非理之谓，而明示其得罪于上天至尊至真之主宰矣。[2]

因为宋儒天即理说，与真儒之说不合，所以卫方济以"俗儒"称之，而加以排斥。他说：

夫俗儒言理，言道，言天，莫不以此为万物之根本矣。但究其所谓理，所谓道，所言天，皆归于虚文而已。盖自理而言，或谓之天，或谓之性；自道而言，或谓之无极，或谓之太极，或谓之气化。然天也，性也，心也，无极也，太极也，气化也，从何而

[1] 卫方济：《人罪至重》，页 3—4。
[2] 同前书，页 4—5。

有？ 理出于心，心出于性，性出于天，天则从何而出？ 从理乎？是犹谓考出于祖，祖出于曾，曾出于高，高则从何而出，岂又从考而出乎？ 不几颠倒错乱耶？ 况彼儒言天，亦谓之理之全体矣。

若夫无极与太极之义，依其论说，要不外理气两端。 周子以无极太极，与太虚为一。 张子以太虚与理与天为一。 然天也，理也，气也，皆不能自有，则必自他有，则先有其所以然；既先有其所以然，则自不能为万物太初之根本明矣。 如此则俗儒所称万物之大本，虽曰实理，终归于虚理虚文而已矣。 故俗儒所论，多损真儒之本意，而难等真儒也。[1]

他甚至以俗儒和佛老并列。 “佛氏以托生成佛升天为归；道家以长生成仙飞升为归；俗儒以生前身安，死后神散为归。 佛失之空，道失之妄，儒失之俗，曾何足与之深辩哉。”[2]把张横渠《正蒙》所谓“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”的唯气论，完全推翻了。

(9) 孙璋《性理真诠》

耶稣会士对于宋儒理学的攻击，从利玛窦发表《天主实义》（1603年），至比利时教士孙璋发表《性理真诠》（1753年，乾隆十八年），经过时间有150年之久。 《性理真诠》一书为耶教哲学中有数的书籍。 书共三册，又有四卷续一册。 1757年更译成满文，首册论灵性之体，二册论灵性之源，三、四册论灵性之道。 作者费十年心力，证明天主教即是以前所称古儒真教，而于汉唐以来性理诸书，则排斥之不遗余力。 全书以“先儒”攻击“后儒”，其指摘宋儒之处，随处可见，最重要的有如下各篇，只要把篇目一看，就完全明白了。

（首卷）第七篇 详辨人之灵性非理：[3]

人之理与物之理不同——灵性为大体，居中主宰，非如理气浑成一

---

[1] 卫方济：《人罪至重》，页28—29。
[2] 同前书，页31。
[3] 孙璋：《性理真诠》，页42—47。

体——理气同属顽然，灵性能思想，足征灵性非理——灵性能主理，不但为理——灵性能变化气象，止于为善，非只为理——理无善恶，灵性可以为善为恶——人能改过迁善，非理可比——灵性较理尊贵，不可谓理——天下万理归一正论——灵性如工人操尺寸，运用适中，足征非理

（二卷上）第四篇　总论太极：[1]

太极系上主造物元质，非可以上主为太极——太极系浑然之气，不能为万物之原——气有一定之界——历考古经书，不重言太极——孔子不重言太极——孔门不传太极——古经重言主宰，不言太极有灵明——近儒所云太极，与孔子所论太极相反——驳《皇极经世书》论太极之谬，与孔子之意大相悬殊

第五篇　辨理非万物之原：[2]

即云太极是理，亦不能为万物之原——论万理归一实义——真主唯一，故理归一原——太极之理既非神，何能生神？

第六篇　论阳动阴静不能为造物主：[3]

驳性理诸书阴静阳动之异说——气不能自动，有造物主命之动——气之动静，系主宰智能，并非阴阳之德——辨邵康节天地万物有劫数之说——因气本体不能无形，足征气属受造——气之动静，系造物主使之动静——上主命气动静，犹人一心命两股动静——太极阴阳，俱由造物主分理——太阳诸星丽于天体，非阴阳安排，必有上主措置——郊祀尽其诚，系祀上主，非祀阴阳气——谓理气天地之德，能生天地万物，乃是自生自己——天地万物必赖上主造生，并非无灵之太极等所生

第七篇　论阴阳受造并非无始自能生物：[4]

未有天地之先，并无此混沌之气，惟有一造物真主——若谓气无始，是上主造万物，由气不由己——上主系自有，可见气有始——灵神

---

[1] 孙璋：《性理真诠》，页 100—107。
[2] 同前书，页 107—112。
[3] 同前书，页 113—122。
[4] 同前书，页 122—136。

且受造，可知气更受造——气受制于上主，必受造于上主——气供人役使，人且有始，何况于气——复辨邵康节天地有劫数之说——历引经书，证上主为造物主——上主无始，有实理可证，太极阴阳无始，荒渺无凭——孔子系《易》云："易有太极，是生两仪"等正解——未有天地之先，惟有上主首造太极，接次而造天地万物

（二卷下）第四篇　驳西铭万物一体之说：[1]

上主系全神，超乎万物之上，决不能与万物为一体，《西铭》云此，谬妄至极——混神人万物为一体，大非人道

第十二篇　明辨性理诸书，谓天下之物，不论灵蠢，俱有始终之说。[2]

（三卷下）第四篇　指有异端根柢，令异端无处躲闪：[3]

性理诸书，议论失真——性理一书惟谈理气，不推本上主，为害人心，较敬拜邪神之异端更甚——《周易》卦占卜不推原作《易》之正义，故有异端者出——《易》为劝善惩恶之书，异学妄用占卜

第五篇　驳汉唐以来性理一书诸谬说：[4]

辨性理诸书论天理之非——今有一种儒，名虽为儒，但信从异端，大乱上主真教——辨近儒万物一体之非——辨周子立太极图之非——诸书妄谈理性命三字之非——辨性理诸书论神之非——辨性理辨上主"出乎震，齐乎巽"等等之非——辨程子但云一理以形体言谓之天，以主宰言谓之上主之非——辨郊祀之礼，谓不言后土省文之非——讲论上主，不可恃自己之聪明——辨人物同属一性，但有偏正之非——辨性理诸书云形神一气之非——辨性理诸书谓作善由理、作恶由气之非——辨性理诸书云天人之理相合为一之非——辨性理诸书云仁义礼智信五德禀于水火木金土五气之非——辨人物同属一体之非——辨《太极图》云圣人

---

[1] 孙璋：《性理真诠》，页 161—164。
[2] 同前书，页 210—224。
[3] 同前书，页 305—318。
[4] 同前书，页 318—341。

不过禀天地之精而特出之非——论人之成圣，并非性之者，俱系学之者——论人之成恶，并非性之者，俱系学之者——辨《皇极经世书》云人之神即天地之神之非——辨性理诸书云瞒得人瞒不得理之非——论古儒所谓敬于一者，乃是敬一上主，并非敬一理——性理诸书各家自生臆说，论无一定——性理诸书讲解高宗夜梦上主，赍以良弼，不过勉强信从——辨性理诸书云海潮系地呼吸所致之非——辨性理诸书云北极为气运之原之非——辨性理诸书云草木有知觉之非——辨性理诸书云物与物其理为一，不同者其形之非

第六篇　论今之明儒识见虽高，议论虽正，但与真教至理，尚有不足处。[1]

（四卷）第二篇　论以前所称古儒真教即系天主教。[2]

全书反复论辨，不厌其详，而要之以攻击宋儒的理气论为最突出。由此书看来，所谓太极理气，都不过为卑陋的唯物主义罢了。

据性理诸书云："论理不论气不备，论气不论理不明"；按此则是理与气浑成一体，如色之白与物之白同为一白也。是人之理与人之气浑为一体，亦即如房之按规矩造成房室，便人居住，是房之理与房之气浑成一房矣。若将灵性认为理，是将灵性与气浑成一体矣，夫岂可哉！[3]

孔子系《易》而赞之曰"易有太极"，是言易有至大至极之元质，为上主造生天地万物公共之材料，所谓太极是也。并未尝即指太极为造肇天地万物之主宰也。后人不察，竟将上主抹煞，绘画奇偶之象，谓太极之先，并无上主，止此太极，一动一静，即是两仪，由两仪生四象，四象生八卦。竟认太极为生物之主，

---

[1] 孙璋：《性理真诠》，页 341—357。
[2] 同前书，页 361—370。
[3] 同前书，页 43。

如之何其可耶？ 夫太极蕴阴阳，系元质，并无灵明自主，不过为万物之材质，安得称为造物主？[1]

若太极果系天地万物之原，当必至精明，极能智，具神灵，明明赫赫，荡荡巍巍，为世人所当昭事，所当畏敬，所当祷祀者也。若然则《中庸》推明道之大原，何不云太极命之谓性？ 郊社之礼，何不云祀太极？ 孔子何不云知我者其太极？ 吾谁欺，欺太极？ 君子有三畏，何不云畏太极？ 孟子曰“存心养性”，何不云所以事太极？ 《诗》何不云畏太极之威，敬太极之渝，敬太极之怒？ 尧咨舜，何不云太极之历数在尔躬？ 舜何不向太极而肆类？ 汤何不祷太极于桑林？ 高宗何不云太极赍予良弼？ 且自古以来，并未闻太极能福善祸淫，获罪太极而无所祷也。 由此观之，则太极非至精明，极能智，具神灵之上主可知矣。[2]

后世言太极者……竟谓其自能动静，分阴阳，生五行，是推尊太极居于物先，为万物之原矣。 且立太极图，而画奇偶之形以象之。更谓太极于天地未肇之先，居于冲漠无朕之际，实有形体矣，故曰：“太极无非理气，理气外无他说矣。”既云“万物统此一太极”，又云“物物各具一太极”，是谓太极为可分可合之顽体矣。 且万物纷然不齐，或具寒热温凉，或具刚柔馨秽，莫能一致。 今曰“物物各具一太极”，是太极又为纷然杂出，为无能自立之弱质矣。 ……[3]

诸儒又云：“太极非他，即理也；气杂而理纯，气顽而理灵，气不能生天地万物，而生天地万物者，理之能也。”按此则又谓理为天地万物之原矣。 若然凡云理者，不当云万物之理，当云理之万物矣，世上岂有此颠倒错乱之称者乎？ ……诸儒又云：“言理不言气不备，言气不言理不明”，是明知理不离气，气不离理，二者在物固浑成一体而不相分者也。 以此而论，谓理为万物之原，

[1] 孙璋：《性理真诠》，页 101。
[2] 同前书，页 105。
[3] 同前书，页 106。

则万物实系以己生己矣。何也？前已明言理与气在物浑为一体，试譬之一乘车，车之气与车之理，固同具于一乘车也；如此则是理生车，犹是以气生车；以气生车，依然以车生车，无以异也。今观天下万物皆不能以己生己，则知理不能生物也明矣。[1]

且谓太极是气，前已明论气无思想，若谓太极是理，则理与气又自为一体，如此则太极动而生阳，究竟孰命之动乎？何以亿万年万物各得其所，物类纷纭，秩然不紊乎？此皆不可以理推也。[2]

任吾子言理言道，言太极太虚太乙太和阴阳四象，认为万物之原，然俱系顽然，并无灵明。即如任子云房屋之原，或系理气，或系道，或砖瓦木料，或恰合规矩，或便人居寝，总皆顽然无灵耳。[3]

孙璋以为宋人理学，千言万语，都不出理气二者，所谓太极，所谓上帝，乃至人物之性，同一理气，理气之外，并无他说。[4]然而理气之说毕竟是物质论者与无神论者，所以为拥护天主的实义起见，不得不认为异端，而加以排斥。他很愤慨地说：

近儒不然，矜谈性理，著书立说而哓哓万言，竟将天地真主吾人灵性无生灭，两端至理，一笔勾倒。惟认理气为天地之本，人物之原，而于上古经书所称皇矣上主，及降衷之恒性，竟不细加详察矣。噫，今之学者，虽自矜名儒，谈理切实，而其害较拜敬邪神之异端尤甚！[5]

异端敬拜邪神，较倡言太极理气之说者，其情尚可原宥。敬拜邪神虽悖正道，毕竟其良心犹未死灭，惟误认一主宰以加钦崇，如幼童不认其生母，但向乳母尽其孝道耳。盖异端本欲得上主而

---

[1] 孙璋：《性理真诠》，页 108。
[2] 同前书，页 112。
[3] 同前书，页 121—122。
[4] 同前书，页 319。
[5] 同前书，页 309。

敬拜之，但不知上主之实义，遂妄拟邪神为上主，其情不良可悲乎！ 今止认太极理气，不认上主者，是将上主之道，尽情抹煞，使万世而下，茫然不知所归向，害可胜言哉！[1]

这本书出版时间，距离1742年教皇本笃第十四所颁断谕，已经11年了。 所以此书一出，即以是书偏袒谕旨所指斥的儒教敬天等礼，而为人所告发；然而终于不致禁止发行者，虽因有人给他洗刷辩护，实际也未始不因于他辟理气之说，在蒙昧主义者看来，尚有卫道的大功劳。

四、反理学在中国所生之影响

耶稣会士的反理学运动，在中国和在欧洲一样，均发生了一定的影响。 关于在欧所生的反响，自有欧洲那时候的社会经济条件做根据，让我在以下各章叙述它。 现在先提出研究的，是反理学在中国所生的影响，可分两方面来观察，即一为正面的影响，一为反面的影响，而以反面的影响更值得我们注意。

（一）正面的影响

正面的影响是指中国士大夫的信教者，或同情于西士之主张者，他们也和耶稣会士一样，尊重孔子，对于宋儒不惜加以严厉的批评。

(1) 徐光启

表面上看来，他只排佛而不及后儒，如在万历四十四年（1616年）《辨学章疏》[2]中，极力攻击“释氏之说”，以为“诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也”。 但据《天主教传行

---

[1] 孙璋：《性理真诠》，页173。
[2] 《增订徐文定公集》，卷五，“杂疏”，页2。

中国考》所述“万历二十七年（1599 年），偶闻利玛窦名，特来南京问道，于利公所言……极为佩服。 以为有合吾国古人敬天事天、昭事上帝之旨，惜为后儒理气之说一笔抹煞，遂有志于天主圣教”[1]云云。

(2) 李之藻

他虽攻击佛教兼及后儒，但对于朱子仍表示敬意。《天主实录》重刻序云：“说天莫辩乎《易》，《易》为文字祖，即言‘乾元统天’，‘为君为父’；又言‘帝出乎震’；而紫阳氏解之，以为帝者天之主宰，然则天主之义，不自利先生创矣。 世俗谓天幽远不暇论，竺乾氏者出，不事其亲，亦已甚矣，而欲于幻天貌帝，以自为尊。 儒其服者习闻天命天理天道天德之说，而以浸淫入之，然则小人之不知不畏，亦何怪哉！”[2]又《刻圣水纪言序》[3]中也有类似的论调。 但李之藻虽未反对宋儒，却与沈潅及袾宏和尚等有极激烈的思想斗争，事详陈垣所撰《明浙西李之藻传》。[4]

(3) 杨廷筠

杨廷筠《代疑篇》[5]在“答造化万物一归主者之作用”条，便开始对于宋儒理学下攻击之论调。 他驳理气之说道：

> 物汇至多，问谁始造？ 或云一气所为，或云气中有理……皆漫说也。
>
> 夫气无知觉，理非灵才，若任气所为，不过氤氲磅礴，有时有盈，有时而竭，有时而逆，有时而顺，焉能吹万不同，且有律有信也？
>
> 即谓之理，理本在物，不能生物，如五声之在八音，变不胜穷，皆属之理。 理在钟鼓管弦，不能自生钟鼓管弦，此人所自明也。

---

[1] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 141—142。
[2] 李之藻：《文稿》，附《增订徐文定公集》，卷六，页 1。
[3] 同前书，卷六，页 9。
[4] 陈垣：《明浙西李之藻传》，载《名理探》前编、《辩学遗牍》，1919 年与《大西利先生行迹》合订本。
[5] 杨廷筠：《代疑篇》，页 1。

《代疑篇》作于天启元年（1621 年），当时即引起争辩。 兰溪释行闻《拔邪略引》云：

> 案天学邪党《代疑篇》首谓“气无知觉，理非灵才……理本在物，不能生物”等语。 呜呼！ 此其识心测度，认邪作正，执断灭因，自矜为智，而恣其不本之说也。 殊不知气乃万灵具本之元，弥乎混沌之始，纯是一真之体。 灵通不息，遂有动静二相，以动静相生，刚柔相济。 ……理成物，物显理，理物浑融不二之道，晓然明矣。[1]

以上三人，据鲁德昧（Bartoli，*La China* 1. Ⅳ，chap. 16—19）说，又与当时东林学派发生密切的关系。 约在 1624 年在无锡成立之东林书院，徐光启、李之藻、杨廷筠等亦曾去讲学，西士因其有利于传教，亦重视此书院云云，[2]此证之以叶向高、邹元标等东林魁首与杨廷筠之关系，当系事实。

(4) 魏裔介

他原来是一位理学大家，《清史稿列传》第四十九本传说他“生平笃诚，信程朱之学，以见知闻知述圣学之统”。 可是在他《贺汤若望七秩寿文》中竟对于天即理说，加以猛烈的攻击：

> 主教尊天，儒教亦尊天；主教穷理，儒教亦穷理。 孔子之言曰：“下学而上达，知我者其天乎。”又曰：“天生德于予。”又曰：“获罪于天，无所祷也。”孟子曰：“存其心，养其性，所以事天也。 夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”《易》曰：“天行健，君子以自强不息。”古圣贤懔于事天之学如此，而后之儒者乃以隔膜之

---

[1]《辟邪集》卷下，日本万延元年（1860 年）刊本，页 46—47。 又杨振镐：《淇园先生年谱》商务印书馆，1946 年，附录四“为气理问题所引起之论辩”可供参考。

[2] 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，“东林书院与中国圣教三柱石”，页 338。

见，妄为注释，如所谓天为理也，含糊不明。儒者如葛屺瞻诸人固已辨其非，先生之论岂不开发群蒙，而使天下之人各识其大父，而知所归命哉。谓先生为西海之儒，即中华之大儒可也。[1]

在这里可注意的，就是理学家指天为理之说，受了耶稣会士猛烈的攻击，所以即在以程朱正统自命的魏裔介，也不得不自己打自己的嘴巴了。

(5) 朱宗元

似受1673年陆安德《真福直指》认太极为“元质”之说的影响。所以在他《答客问》与《拯世略说》中也有同样攻击宋儒的话。

《答客问》[2]中说：

太极不外理气，无知无觉，古人祀上帝，不祀太极，则天主太极判然明矣。

问：然则无极太极之说何居？

曰：此有至理。盖天主始造天地，当夫列曜未呈，山川未奠之时，先生一种氤氲微密之气，充塞饱满，而世内万有，繇此取材，此之谓太极，即西儒所称曰元质也。

又《拯世略说》中一段：

试问太极有知觉乎？则必曰无有。太极有灵明乎？则必曰无有。太极能赏罚乎？则必曰不能。故闻祭上帝也，未闻祭太极；闻畏天命矣，未闻畏太极。太极者最先之谓也，如草木之有种子，人物之有元质，天之所以为天，地之所以为地，是谓天地根，是谓太极。[3]

---

[1] 见《正教奉褒》，上册，页38。
[2] 朱宗元：《答客问》，页5—6。
[3] 朱宗元：《拯世略说》，页10。

(6) 许胥臣

《西学凡序》：[1]“言天非自西学始也。 程子曰：‘儒者本天’，盖宗古敬天畏天言之，游、杨、吕三家亲出程氏之门，而已有径庭之误，朱子辨之详矣。”这似乎只反对游（定夫）、杨（龟山）、吕（舆叔）而不反对程、朱，但接着却说“而近儒超捷高妙之旨，果能试之有效，而推之东海西海而准否耶？”这所指近儒，分明是包括程、朱、陆、王。

正面的影响，因宋儒理学在中国根深蒂固，所以较反面的影响为少，这是无可疑的。 然而正面的影响，在中国的耶稣会士却始终保持其说，直到光绪九年（1883 年）黄伯禄著《训真辨妄》尚极力攻击“天即理也”的说法。

> 后儒释《论语》“获罪于天，无所祷也”句曰：“天即理也。”（见《论语集注》）然理也者，为吾人行事之准则，犹律为人民当守之法度。 夫既有律，必有律所由制；既有理，必有理所由来。 律所由制者，非律也，乃国君也。 理所由来者，非理也，乃即所谓天也。 人之获罪，固因悖理，但获罪于天，非获罪于理；犹人祷天，非祷理也，是天非理，义亦甚明。[2]

最受耶稣会士影响而攻击宋儒理学的，莫过于光绪十二年（1886 年）李杕（问渔）之《理窟》卷二《万物一体辨》[3]和《太极不能生物论》。[4]文繁不录，录他卷六《儒教论》的一段：

> 六朝五代以前，初无理气之说，自朱子因程子之言，重加阐发，遂谓天即是理，理即是气；万口同声，群相附和，将荡荡主

[1] 艾儒略：《西学凡》卷首许胥臣序。
[2] 黄伯禄：《训真辨妄》，页 5。
[3] 李杕：《理窟》，页 6—7。
[4] 同前书，页 7—8。

宰，抹而不论，徒存心于寻常日用之微，专意于动作云为之细，一若理气之外，别无归原之学，后世注疏家又从而推广之，千编万卷，词繁意歧，至今日而欲斥其非，反觉无由置喙。[1]

（二）反面的影响

虽然耶稣会士之攻击宋儒理学，在中国思想界的正面影响是有限得很。更可注意的，乃在正面影响以外之反面的影响。从明万历年沈潅的《参远夷疏》以至于“闽诸君子，浙诸大夫，侃侃纠纠……至于云栖（释袾宏）有说，密老有辩，费师有揭……缅缅数千言，佛与儒同一卫道之心”[2]。现在《圣朝破邪集》[3]八卷所载，可见反面的影响是带着如何的严重性了。《破邪集》所录以外，尚有如杨光先的《不得已》，王启元的《清署经谈》均立足于理学的立场，以反对天主教义，较之《破邪集》儒释不分者，更有给宋儒辩护的意义。兹一一略述之如下：

（1）沈潅《参远夷疏》

沈潅，吴兴人，事迹详《明史》本传。他主张“本儒术以定纪纲”，而恨当时天主教士如庞迪我、熊三拔和王丰肃、阳玛诺等“诡称天主”，“其说浸淫人心，即士君子亦有信向之者”。[4]所以《参远夷疏》三篇虽未标明宋儒理学的立场，却是儒教徒对于天主教攻击之第一声。他指出王丰肃曾在小吕宋（菲律宾）初以传教为名，后率夷兵侵占其地，今在中国，亦将不利于中国。这种论调也和宋儒之攘夷论同。还有晏文辉疏称：“惟天地开辟以来，而中国之教，自伏羲以迄周孔，传心有要，阐道有宗，天人之理，发泄尽矣，无容以异说参矣。……乃今又有倡为天主教，若北有庞迪我等，南有王丰肃等，其名似附于儒，其说实异乎正。”[5]在这一段里，明明揭出“孔门心法”与“道统”的

---

[1] 李杕：《理窟》，页1—2。
[2] 崇祯十二年徐昌治《圣朝破邪集》序。
[3] 日本安政乙卯翻刻本。
[4] 《圣朝破邪集》，卷一，页7。
[5] 同前书，卷一，页21—22。

问题，可以说已经是以宋儒理学的立场，来作他攻击的起点了。

（2）杨光先《不得已》

《清史稿》列传五十九："杨光先字长公，江南歙县人。"就其籍贯来看，已经是宋儒理学的发生地了。再看他在康熙四年六月二十一日疏，自称"臣素以理学自信"[1]。所著《不得已》一书指斥天主造天地万物，及降生救世诸迹，指为荒唐怪诞，很明白地是站在宋儒理学的立场。他所著《孽镜》[2]攻击汤若望的历法，以回回历为依据，虽迹近于顽固，然他攘夷的议论，实以当时的吕宋、日本为鉴戒，所谓"事关万古纲常，愤无一人请讨，布衣不惜齑粉，效忠历代君亲"（《请诛邪教疏》）；又"光先之愚见宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。无好历法如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祚，有西洋人吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如厝火于积薪之下，而祸发之无日也。"（《日食天象验》）此种论调其有识有胆之处，不失为有先见之明。至其排斥天主教义，影响亦极重大。《不得已辑要》有荆楚挽狂子跋，说及杨光先："官钦天监三年，免归，至山东，为西洋人毒死。钱少詹大昕曰：吾友戴东原尝言欧罗巴人以重价购《不得已》而焚之。（《池北偶谈》，《畴人传》）论者谓《不得已》一书，其息邪说正人心，长公独长辨析，孟子之后，一人而已。"[3]可见此书影响之大，无可疑了。

康熙三年（1664 年）七月杨光先上《请诛邪教疏》[4]，甲辰三月《与许青峙侍御书》[5]攻击天主教门人李祖白的《天学传概》极力。李祖白主张："中国之初人——伏羲氏——实如德亚之苗裔，自西徂东，天学固其所怀来也。生长子孙，家传户习……延至唐虞，下迄三代，

---

[1]《不得已》下卷，《阐辞疏》，页 103。此书有 1929 年中社印本与重辑《不得已辑要》本。

[2]《不得已》下卷。

[3]《不得已辑要》，页 21。案阮元《畴人传》卷三十六："其实光先盖论大辟，免死而归卒者也"，可与此参证。

[4]《不得已》上卷，页 4—7。

[5] 同前书，页 8—17 引。

君臣告诫于朝，圣贤垂训于后，往往呼天称帝，以相警励。 夫有所受之也，岂偶然哉！ 其见之《书》曰：‘昭事上帝，天其中命用休’；《诗》曰：‘文王在上，于昭于天’；《鲁论》曰：‘获罪于天，无所祷也’；《中庸》曰：‘郊社之礼，所以事上帝也’；《孟子》曰：‘乐天者保天下’。 凡此诸文，何莫非天学之微言法语乎？”李祖白的主张，径谓中国的圣经贤传，皆受天学之传，这当然惹起以“千万世道统之正脉”自命的爱国主义者杨光先的反对了。

《辟邪论》排斥天主教完全从宋儒理学的立场出发。 如云：

> 夫天二气之所结撰而成，非有所造而成者也。 子曰：“天何言哉！ 四时行焉，百物生焉。”时行而物生，二气之良能也。 天设为天主之所造，则天亦块然无知之物矣，焉能生万有哉？ 天主虽神，实二气中之一气，以二气中之一气，而谓能造成万有之二气，于理通乎？ 无始之名，窃吾儒无极而生太极之说。 无极生太极，言理而不言事，若以事言之，则六合之外，圣人存而不论，论则涉于诞矣。 夫子之不语怪力乱神，正为此也。 而所谓无始者，无其始也，有无始则必有先无始者之无无始，有生无始者之无无始，则必又有生无无始者之无无无始，溯而上之，曷有穷极，而无始亦不得名天主矣。 误以无始为天主，则天主属无，而不得言有。[1]
>
> 圣人学问之极功，只一穷理以几于道，不能于理之处，又穿凿一理，以为高也。 故其言中正平常，不为高远奇特之论。 ……夫天万事万物万理之大宗也，理立而气具焉，气具而数生焉，数生而象形焉。 天为有形之理，理为无形之天，形极而理见焉，此天之所以即理也。 天函万事万物，故推原太极者，惟言理焉。 理之外更无所谓理，即天之外更无所谓天也。 《易》之为书，言理之书也，理气数象备焉。 乾之卦，“乾元亨利贞”，“彖曰大哉乾元，

[1]《辟邪论》上，见《不得已》，上卷，页19—20；《辑要》，页9。

万物资始乃统天”，夫元者理也，资使万物，资理以为气之始，资气以为数之始，资数以为象之始，象形而理自见焉，故曰“乃统天”。《程传》“乾天也，专言之则道也，分言之，以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾”。……专者体也，分者用也，言分之用而专之体自在矣。天主教之论议行为，纯乎功用，实程子之所谓鬼神，何得擅言主宰？朱子云：“乾元是天之性，如人之精神，岂可谓人自是人，精神自精神？”观此则天不可言自是天，帝不可言自是帝也。万物所尊者惟天，人所尊者惟帝，人举头见天，故以上帝称天焉，非天之上又有一帝也。[1]

……惟皇上帝，降衷者理也，言天赋民以理也。[2]

《不得已》中，反复申明一点，就是西士在中国以传教为名，而谋不轨的事。此书影响很大，可以算得站在宋儒理学立场以反攻天主教的一重公案，为明清中间具有爱国主义历史意义的一部奇书。

(3) 王启元《清署经谈》

陈受颐氏有跋王启元的《清署经谈》一文，原题《三百年前的建立孔教论》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第六本第二卷。依陈氏之意，王启元排斥天主教，而尊上帝与天，推孔子为教主，这是不错的。王氏排斥天学的意见，在他原书卷十五《圣教原是正坊》的天主公论篇反复申明中国并非不知天，不应求之于西教。但可注意的，就是他自己一再申明，其排斥天主教，实较佛教为严厉；而他排斥天主教所据的立场，实仍为宋儒理学的立场。这一点则为陈氏本文所未经注意。不错，王启元也有一大段攻击“宋末之儒某某者——姑无指其名”，然而这宋末之儒某某乃指陆九渊之援佛入儒，并非根本攻击

[1]《辟邪论》中，见《不得已》，上卷，页 27—28；《辑要》，页 13—14。
[2] 同前书，页 29；《辑要》，页 14。

宋儒。 不但如此，王启元将儒教神道化的思想，根本即从宋儒理学脱胎出来的。 所以说：“邵子《皇极经世》大阐二天之蕴；周子《太极通书》深入十翼之精。”[1]

又在卷十五《圣教原是正坊》的诸儒公论篇中，将孟子以后的儒者分为八种，其实即分为八等。 第一等是“即圣经以阐天道”，止有邵康节一人。 “先天之学，使《易》、《道德》与四圣并传，中兴之功，直继孟子之后，一人而已矣。”第二等是“因经以发正见”，其代表人物是周敦颐、程颢、程颐、朱熹，而尤尊重《太极图》、《通书》。 第三等人物才是真德秀、丘濬等的《大学衍义》和《大学衍义补》，仍未脱宋儒理学的范围。 只有第七等“援圣经以附己见”即前所云“如宋末之儒某某者——姑无指其名”，这当然是指陆九渊了。 这一段末了更说及“近臣（世）之儒，敢于轻毁圣人而略无忌惮者”盖指王阳明心学一派。 王启元虽站在理学立场，而拥护邵、周、程、朱一派，反对陆、王。 所以说“宋儒自分为门户，近儒又与宋儒各分门户，纷纷角立，总之求胜一念为之耳”。 似乎攻击宋儒，实际乃是攻击陆象山、王阳明。 “宋儒之学亦有阳儒阴佛者”均指陆王一派而言，至如真正宋儒理学的代表，如《皇极经世》与《太极图》、《通书》，可以说正是王启元建立新孔教以反对天主教的理论基础，所以他说自己的学问得力处在用他的图学；图学不就是邵康节、周濂溪图书之学的影响吗？所以王启元的《清署经谈》可以说正是站在宋儒理学之正统派的立场，以反对天主教的最好例证。 不过在他攻击天主教的时候，反而受了天主教所说“天”与“上帝”之说的影响罢了。

(4) 黄贞《辟天主教书》《尊儒亟镜》

天主教之传入福建，以福建为理学最发达的地方，因而引起了很大的反响。 如霞漳人黄贞就是好例。 他到处呼朋结社，以“辟天主”为己任，且刻《破邪集》，闽中诸子如蒋德璟、颜茂猷、周之夔及唐显悦

---

[1] 王启元：《清署经谈》，卷十二，页 21—22。 此引陈著，页 138。

等，均为之作序，影响极大。 其《请颜壮其先生辟天主教书》攻击天主教云：

盖彼教独标生天地生人生物者曰天主，谓其体无所不在，无所不知，无所不能，谓天赋畀灵魂于人曰性，不可谓性即天，不可谓天即吾心。 ……天地也，天主也，人也，分为三物，不许合体，以吾中国万物一体之说为不是，以王阳明先生良知生天生地生万物皆非也，此其坏乱天下万世学派者一也。[1]

又《尊儒亟镜》说得更为明白：

是故当知此诚真体，无所在而无所不在也。 ……竖无上兮，横无外兮，虚空逼塞满兮，语天莫载也。 野马尘溺兮，窗前草兮，物物一太极兮，语小莫破也。 在鸢鱼之道，飞戾天兮忘其天，跃于渊兮忘其渊，鸢鱼各足也。 生民之食息起居，何非此道之妙用；两间之水流花开，总属此理之流行。 造端乎夫妇，察乎天地矣。 君子也，圣人也，夫妇也，天地也，飞潜动植也，其在一道中矣。 故曰："天得一以清，地得一以宁，王侯得一以为天下贞"，此吾道一以贯之宗，性与天道之旨也。 洙泗一堂，当日漏泄已多，然及门弟子犹不可得而闻，况妖夷辈今日可得闻此哉！ ……总之妖夷不能知此一贯之道，故妄言天主与灵魂，而卑贱太极与理道也。[2]

夷之言曰："若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。 盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？"又曰："自不能立，何能包含灵觉，为自立之类乎？ 理卑于人，理为物，而非物为理也。 故仲尼曰人能弘道，非道弘人也。 如尔曰理合万物

[1]《圣朝破邪集》，卷三。
[2] 同前书，卷三，《尊儒亟镜》"道贯天地人物，非夷所知说"，页 18—19。

之灵，化生万物，此乃天主也，何独谓之理，谓之太极哉？”繇此观之，夷妖明目张胆，灭仲尼太极是生两仪之言，而卑贱之矣，以天主耶稣灭太极矣。夫既灭之，而复引仲尼人能弘道非道弘人之语，何为哉？盖欲以仲尼攻仲尼也，使天下知仲尼之说为矛盾，而太极生两仪为不足听也。

接着更攻击“利先生天学……只为太极之乱臣贼子，为素王之恶逆渠魁”。“利妖之灭太极，即灭中庸也”。“灭理无道”，“忍心害理”，因之不得不加以拒绝了。[1]

(5) 许大受《圣朝佐辟》

许大受，德清人，著《圣朝佐辟》，见《破邪集》卷四。“辟者何？辟近年私人夷人利玛窦之邪说也。”[2]其“辟裂性”[3]与“辟贬儒”[4]两节，均站在理学之立场上。如“辟贬儒”云：

按彼《天主实义》云：“窃闻古先君子，敬恭天主，未闻有尊太极者。如太极为万物之祖，古圣何隐其说，太极之说，甚难合理”，斥击《周易》，累若千言。嗟嗟！甚矣夷人之敢于非圣，而刻其书者之敢背先师也。盖易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，然后化生万物，此乃画前原易，夷辈此言，如生盲人，宁见天日？

(6) 陈侯光《辨学刍言》

侯光，三山人，著《辨学刍言》，见《破邪集》卷五。《辨学刍言》自叙云：

---

[1]《圣朝破邪集》，卷三，“太极理道仲尼不可灭说”，页 19—21。
[2] 同前书，卷四，页 1。
[3] 同前书，卷四，页 8—13。
[4] 同前书，卷四，页 14—16。

孔子揭太极作主宰，实至尊而至贵，彼则判太极原属依赖，谓最卑而最贱。[1]

太极虚理，泰西判为依赖之品，不能自立，何以创制天地，而生万物耶？东庠居士曰：玛窦历引上帝以证天主，皆属附为影响，其实不知天，不知上帝，又安知太极？夫太极为理之宗，不得单言理；为气之元，不得单言气；推之无始而能始物，引之无终而能终物者也。玛窦管窥蠡测，乃云："虚空中理不免于偃坠"；又云："始何不动而生物，后谁激之使动"；又云："今有车理，何不生一乘车"，种种浅陋，智能嗤之。即以此还诘天主，玛窦亦作何解？昔贤谓说天者莫辨乎《易》，伏羲以天地山泽雷风水火罗宇宙之法象，孔子又溯其从出之原，特揭"易有太极"一句，故下面遂云"生两仪，生四象，生八卦"；显矣亦玄矣。惟能认得太极为生天生地生人生物之主宰，便不落意识界中，而仁义礼智，触处随流，吾儒返本还源，秘密全在于此；何彼敢无忌惮，而曰太极之理，卑也，贱也？[2]

(7) 李灿《劈邪说》

所著《劈邪说》，见《破邪集》卷五。其说有云：

夫圣贤之学，原本人心，故曰人者天地之心，未闻心外有天也。……乃至借朱子云"帝者天之主宰"，谓与天主之义相合，删字牵文，深为可哂。朱子生平得力，不离诚意正心，宋儒《性理》一书，率明此事。苟明此事，自卓然见天之有人，如人之有心，卷之一掬，放之六合，盖天盖地之量，人人自具，不假外求。若云仰求之天，则情类血气，悉乏本原，人物之空壳，痿痹亦已久矣，可哀孰甚！[3]

---

[1]《圣朝破邪集》，卷五，页1。
[2] 同前书，《西学辨》四，页6—7。
[3] 同前书，卷五，页24。

(8) 林启陆《诛夷论略》

启陆，武安人，著《诛夷论略》，见《破邪集》卷六。他说：

天者理也，帝者以主宰而言也。夫天之生民，有物必有则，人能顺天理，协帝则，自可以主宰万物，统制乾坤，补宇宙之缺陷，正当代之学术，此吾儒之所谓天主也；而天下民物，各具一天主也。堂堂正大，典籍昭彰，何我辈尽弃弗顾，而反听于魑魅魍魉之教，削越祖宗，去抛神主，排礼法，毁典籍，滴圣水，擦圣油，崇祭十字刑枷，而以碧眼高鼻者为天主乎？[1]

(9) 邹惟琏《辟邪管见录》

所著《辟邪管见录》，见《破邪集》卷六。他说：

至于孔子太极之训，《春秋》之作，孟氏仁义之对，无后不孝之言，皆见指摘。……噫！逆亦甚矣！[2]

(10) 曾时《不忍不言序》

曾时，三山人，著《不忍不言序》，见《破邪集》卷七。《不忍不言》为黄贞所作，此序文不过加以发挥：

《天学实义》一书，已议孔圣太极之说为非，子思率性之言未妥，孟氏不孝有三之语为迂，朱子郊社之注不通，程子形体主宰性情之解为妄。凡此数则，可谓其合儒乎，矧他书犹未及阅，其抑儒蔑儒难枚举也哉！[3]

由上黄贞以下诸人，均站在理学立场以攻击天主教，可是明末的理

---

[1]《圣朝破邪集》，卷六，页2。
[2]同前书，卷六，页8。
[3]同前书，卷七，页5。

学实和佛学有一派相通之处，所以他们拥护理学，同时对于佛学亦加以辩护。 而在《天主实义》一书，攻击理学，同时对于佛学也毫不客气地批评，这一点是应该注意的。 因此，《圣朝破邪集》除收入理学家言以外，对于纯粹佛家的反天主教论者也一并搜集。 如卷七至卷八即为此类著作，而黄贞的《不忍不言》、曾时的《不忍不言序》亦入其中。 此外则为和尚居士们的论著，举其目录如下：

释袾宏：《天说》；

释圆悟：《辨天说》；

张广湉：《证妄说》、《证妄后说》；

释圆悟：《复张梦宅书》；

释普润：《证妄说跋》、《诛左集缘起》；

释大贤：《缁素共证》；

刘文龙：《统正序》；

释费隐：《原道辟邪说》；

释成勇：《辟天主教檄》；

释如纯：《天主初辟》。

这是儒释合拢起来对付天主教的联合战线，因此在释家著作中，也有不少为宋儒理学辩护者。 如释费隐《原道辟邪说》[1]中有“揭邪见迷万物不能为一体”一条，释普润《诛左集缘起》[2]亦有“谤太极仁义为贼”一语，可见这时天主教确成为儒释两家共同攻击的对象，而在《破邪集》中，很可看出这时儒家联合释家以反抗天主教分裂儒佛的一种运动。 但也有站在释家立场而联合儒家的，这就是题为癸未秋日越溪天姆峰杲庵释大朗所刻《辟邪集》[3]了。 《辟邪集》内容分上下二卷：

（卷上）钟振之：《天学初征》、《天学再征》

---

[1]《圣朝破邪集》，卷八，页 17。

[2] 同前书，卷八，页 21。

[3]《辟邪集》刻于癸未，当即乾隆二十八年（1763 年），此据北京大学藏日本万延庚申（1860 年）刊本，养赖彻定翻刻。

附：钟居士《寄初征再征与际明禅师柬》、《际明禅师复柬》二通

释如纯：《天学初辟》

（卷下）刘正龙：《统正序》

释费隐：《原道辟邪说》

释行玑：《尊正说》、《折利偶言》

释寂基：《昭奸》

释行元：《为翼邪者言》、《代疑序略记》、《诬经证略》、《非杨篇》、《缘问陈心》

释性潜：《燃犀》

释行闻：《拔邪略引》

除与《破邪集》重复之外，这些和尚居士们的观点几与前书完全相同。

(11) 钟振之《天学初征》、《天学再征》

钟始声字振之，他是释大朗所称“以佛理作儒理辩”的人[1]。所著《天学初征》、《再征》，颇能揭发天主之说的自相矛盾。如说：

> 彼云天主，即当初生天生地生神生人生物的一大主宰。且问彼大主宰有形质耶？无形质耶？若有形质，复从何生？且未有天地时，住止何处？若无形质，则吾儒所谓太极也；太极本无极，云何有爱恶？云何要人奉事，听候使令？云何能为福罚？其不通者一也。且太极只是本具阴阳之理，是故动而为阳，静而为阴，阴阳各有善恶之致，故裁成辅相之任，独归于人。孔子曰：“人能弘道”，又曰：“为仁由己”……若如彼说，则造作之任，全归天主，天主既能造作神人，何不单造善神善人，而又兼造恶神恶人，以贻累于万世乎？其不能者二也。[2]

---

[1]《辟邪集》，卷上序，页2。
[2] 同前书，卷上，《天学初征》，页1—2。

又驳“必先有物而后有理”之说云：

夫理者，贯于物之终始而能成物者也。故曰：“诚者物之终始，不诚无物”；《诗》所谓“有物有则”；正繇从理成物，故即物是理。如金作器，器全是金也。若言先有物而后有理，则未有物时便无理耶。既无物即无理，则无天地时尤必无理，而天主在天地先，及无理之尤甚者也。[1]

又驳“太极无灵觉何以主宰万化”之说云：

孔子不言“易有太极，是生两仪”乎？夫易即灵明知觉之本性也，故无思无为，寂然不动，感而遂通，然正不必以此主宰万化。若万化定有主宰，则但化善而不化恶，但化乐而不化苦，圣人修道之教，反为无用矣。[2]

又驳“太极与物同体，囿于物而不得为天地主”之说云：

太极妙理无分剂，无方隅，故物物各得其全，全体在物而不囿于物也。孔子曰“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”，此之谓也。汝谓独一天主，不与物同体，则必高居物表，有分剂有方隅矣，何谓无所不在？[3]

(12) 释行玑《尊正说》

行玑著《尊正说》，站在释家的立场拥护理学。他攻击利玛窦说：“折裂心性，多般臆说，谓太极不能生物，天地万物不能同根一

---

[1]《辟邪集》，卷上，《天学再征》，页 9—10。
[2][3] 同前书，卷上，页 11。

体。 噫！ 诚不足与语大道之原矣。 岂知山河大地明暗色空，咸是妙明真心中物，及人人法法各具太极之理。 玛窦既大悟法法唯心，心心本具，而务外计度，故别执有天主可尊可附，能生能造，以至趋妄逐物起种种差殊之见。”[1]这当然完全是主观唯心主义的论调，驳不倒他的敌人的。

(13) 释寂基《照奸》

寂基所著《照奸》也是站在释家立场，抗议“以天主抹煞儒佛”。他说：“夫上帝儒言也，太极儒宗也，若排斥其宗，则不宜附会其言；既附会其言，则不宜排斥其宗；奈何排太极云？”又说：“儒宗太极，佛说无生，无生太极，各殊体同；惟其体同，故相安而不相悖。 今邪说无宗，断灭理性，与儒佛并相反。”[2]这里把太极和佛说无生混为一谈，此亦可见明末学风与当时学术思想之混乱。

但无论《破邪集》与《辟邪集》，其中所载儒释二家攻击天主教的理论，还没有一篇及得上杨光先的《辟邪论》。 他们大多数都是落后的唯心主义者，尽管义愤填膺，也没有力量去阻止天主教在中国的传播。 阻止天主教教理发展的，乃是与天学本身宗旨相违而由他们传播的西洋科学和科学方法，理性主义与反理性主义（蒙昧主义）的内在矛盾，使在华耶稣会士的反理学运动，在中国所收效果甚微，而在日本则因德川幕府禁止基督教，在 1686 年（贞享三年，即康熙二十五年）竟将《天主实义》、《三山论学纪》与《天学初函》等 38 种列为禁书，严禁输入。 甚至这些书之外，如《名家诗观》中有《赠大西洋汤若望诗》，《苏州府志》录有基督教信仰的碑铭，《帝京景物略》绘有利玛窦墓图，皆在烧弃之列。[3]耶稣会士的反理性主义，在东方并不能充分发展，这是历史事实。 相反地在欧洲，则反理学运动的结果，

---

[1]《辟邪集》，卷下，页 21。
[2] 同前书，卷下，页 23， 27， 28—29。
[3] 参看比屋根安定：《支那基督教史》，第十章，“德川氏时代に于ける支那书输入禁止”，页 125—127。

却无意地将理学的思想介绍到欧洲，促进了欧洲之反宗教的文化时代，即理性的哲学的时代，这叫做目的与结果相反，这却是很可供我们研究的新题目了。

第二章

中国哲学与启明运动

17、18 世纪欧洲的启明运动是标志着上升的资本主义和衰亡的封建制度的两种思想体系的矛盾斗争。因为处在这过程中，上升的资产阶级乃是欧洲的革命因素，所以他们的思想和封建制度不能相容，他们反对封建的特权者，反对封建的社会制度，反对僧侣，反对上帝；积极方面，主张资产阶级的自由权利，并且拥护自然神教或机械唯物论甚至无神论，这即是西洋文化史上的“哲学时代”，也就是欧洲哲学接受了中国理学影响的时代。关于这点赖赫淮恩所著《中国与欧洲》中有专章“The Enlightenment”述它，又罗菩泰姆所著《传教与京廷之耶稣会士》亦有题为“Jesuit Sorces of the Rêve Chinois of the Age of Enlightenment”之第十章[1]，这“Rêve Chinois”二字意即理想的中国。现在试从客观的历史事实，应用新观点，来证明这个结论，而且特别证明了宋儒理学对于欧洲哲学的影响。

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，第三章，页 75—98。罗菩泰姆：《传教与京廷之耶稣会士》，第十八章，页 277—288。

一、所谓“理性时代”

法国启明主义者达朗贝（D' Alembert）曾论及18世纪的思想状态，以为15、16世纪为文艺复兴与宗教改革的全盛时代，17世纪为笛卡儿哲学的胜利时代，那末18世纪的特色是什么呢？他的答案就是“哲学的时代”[1]。康德在1784年11月《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）曾发表一篇《对于启明问题的答案》（Beantwortung vler Frage Wasist Aufklärung），他给“启明”下一个定义：“启明就是有自主独立之精神状态，是依于个人有勇气使用其理性的自由”[2]。士罗塞（F. C. Schlosser）著《十八世纪史》（*Geschichte des* 18 *Jahrhundert*），以哲学为观点，认为“这个世纪为启明时代即是哲学时代”[3]。圣西门说得更明白了。他在《工艺论》（*L' Industrie*）的第二意见书中，述及“18世纪哲学的性质，是一种反神学的精神；在18世纪，哲学家本身的活动以外，不论任何地位的人均从事于哲学的职务（l'oeuvre philosophique），而其最大的结晶即为号称反神学（antithéologie）的百科全书”[4]。因为18世纪文化的特点，是想以哲学的文化来推翻中世纪的宗教文化，也就是想以理性的权威来代替上帝的权威。因此在这个时期，大家都非常尊重理性，尊重自由，应用理性的批评，而称之为理性时代，实际就是资产阶级革命时代。恩格斯在《反杜林论》中描写得最好：

> 现在呢，曙光第一次出现了，[理性的王国]来临了；从今以

---

[1] 见千代田谦：《西洋近代史学史序说》，页373引。

[2] 田中经太郎译：《启蒙とば何の问题に对すゐ解答》，见《康德著作集》13，“一般历史考其他”，页39—52。

[3] Merz：《十九世纪欧洲思想史》，第二编上册之一，页162。

[4] 手塚寿郎：《サシンモ伯と才——キエスト，コムト》所引，见《商学研究》第七卷第二号，页127。

后，迷信、偏见、特权与压迫，应当让位于永恒的真理，永恒的正义，从自然界本身所产生出来的平等以及不可剥夺的人权。……

我们现在知道，这个理性的王国，不是别的，正是资产阶级理想化的王国……理性的国家，卢梭的“社会公约”，在实践上已经成为、而且只能成为资产阶级的民主共和国。十八世纪的伟大思想家们也与其先驱者一样，总不能超越他们本身时代所形成的界限。[1]

理性时代在历史上最明显的表现，可从两方面观察出来：

一是法国的理性派，从笛卡儿开始，经过百科全书派的唯物论无神论，影响到政治革命。

二是德国古典哲学从莱布尼茨（G. W. Leibniz）、沃尔弗（Christian Wolff），到康德、费希特（J. G. Fichte）与黑格尔之观念论的哲学，影响到哲学革命。

（一）反宗教的哲学精神

1. 理性的崇拜

18世纪法国哲学是法国革命的预备，在这个时候法国处处都是哲学，在悲剧中、小说中、历史中、政治经济中，每人多少都是哲学家，[2]然而18世纪法国哲学家之最伟大的却不能不数到伏尔泰了。伏尔泰继承笛卡儿左派的培尔（Pierre Bayle），对于当时的宗教攻击不遗余力，《圣教史略》记其历史道：

伏尔泰深恶圣教会束缚人之自由……不惟攻击圣教会，且疾视君长，力倡平权之说。……时普鲁士王腓特烈二世方倡无宗教说，闻伏尔泰名，召入朝中，恨相见之晚。……以巴黎人拒之不纳，忿

〔1〕恩格斯：《反杜林论》，人民出版社，1956年，页14。
〔2〕利维—布律尔：《法国哲学史》，页14，67。

甚，仇教思想更甚于前，所著谤教书多种，多出此时。……伏尔泰心犹未满，联合同志者二三十人，内有狄德罗、达朗贝等，作一大字典，卷帙浩繁，凡攻击教会、鼓吹革命之词理，无不备载。此书与其他谤教书，由巴黎印行，流传各国，遗害社会，人比之洪水之灾云。伏尔泰见其书流传日广，大喜曰："昔耶稣以十二门徒立教，教中人每夸其奇，今我以一人灭之，岂不更奇。不出二十年，将使基督教无复踪迹之可寻。"[1]

这一段反对派的话，确可以见当时"反宗教运动"的潮流，是从这一位法国大革命前的一大思想家伏尔泰提倡出来的。伏尔泰反对宗教即是拥护理性，他攻击教堂，对于那些自称基督代表的人，骂得痛快淋漓。攻击《圣经》以为"只是一个有疯狂的无知者在一个极坏的地方写的著作"。《旧约》如此，《新约》亦然。"要把这些荒唐的故事，当作自然的事来相信，一定要有一种与我们现在所有的一切理性相反的理性，否则是不可能。"[2]

我们再来一看法国革命时代雅各宾党的新纲领，即是一种哲学的宗教。法国泰纳（Taine）曾有一段妙文，描写他们的信仰。他们宣言："在今日以前，一切都受宗教的管辖，今日以后，却是理性管辖的时代了。我们同志都是百科全书派的信徒，我们尊重理性，把它作为一种宗教。从前的宗教时代已告结束，我们应用此哲学的宗教，即理性的光明，来为历史上开一新纪元。"[3]然而罗伯斯比尔（Robespierre）还不及阿贝尔（Hébert）来得彻底，阿贝尔和他的党徒，曾参加庆祝理性节，即以理性的崇拜代替上帝的崇拜，在圣母院大礼拜堂中举行了一种崇拜理性仪节，饰一美丽的女伶为理性女神。[4]理性！理性！不就是法国的革命的口头禅吗？

---

[1] 萧若瑟：《圣教史略》，卷十，页 341—342。
[2] 彭基相：《法国十八世纪思想史》，页 14—26。
[3] Merz：《十九世纪欧洲思想史》，第二编，下册之二，页 397—380。
[4] 《汉译世界史纲》，下第三十六章，页 797—798。

2. 哲学判决了上帝的死刑

把法国革命时代的雅各宾党和德国的观念论哲学比较一下，则如德国海涅（Heinrich Heine）在他的名著《德国宗教及哲学史概观》（*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutsch land*）中所说，“思想界的伟大破坏者康德，在恐怖主义上，是远为罗伯斯比尔所不及的”[1]。为什么？他说：

> 据说幽灵只要瞥见死刑执行人的剑，便吓得要命。……那末现在突然拿出康德的《纯粹理性批判》来，要叫幽灵多么惊恐啊！这本书，是将德国的理神论处以死刑的剑。
>
> 公平地说……世人拿罗伯斯比尔和康德比较的时候，实际是对他表示了过分的敬意。圣翁诺列街（Rue Saint-Honoré）的伟大的俗物罗伯斯比尔，在关于忠君制的场合，发作了破坏的激怒，接着起了杀逆的痫痴，非常可怕地痉挛着。可是在最高存在的问题上，他却就拭干嘴上的白口沫，弄净手上的血，穿起带有闪光钮扣的青色美服，还在广幅的胸衫上插着花束了。
>
> 实际上，如果孔尼斯堡的市民理会了这思想的整个意义的话，那末他们对于康德，较之对于死刑执行人——单单处决人的死刑执行人，将愈会感到毛骨悚然的恐怖了。——但良善的人们，只是把他当作一个哲学教授，所以当他在固定时间出来散步的时候，老是亲切的问候他，而且对准他来校正怀里的时表。[2]

法国革命判决了帝王贵族的死刑，德国哲学家则用那无生气的干燥

---

[1]《德国宗教及哲学史概观》，页 142。《海涅散文著作集》，英文辑译本（*Heine's prose Writing*, Edited by Ernest Rhys, 1887）页 133：“Immanuel Kant, that arch-destroyer in the realms of thought, far surpassed Maximilian Robespierre in terrorism ...”

[2]《德国宗教及哲学史概观》，页 140—142。《海涅散文著作集》，页 172—173：“It is said that the spirits of darkness tremble with affright when they behold the sword of an executioner how then, must they stand aghast when confronted with Kant's Critique of Pure Reason! This book is the sword with which in Germany, this was decapitated. ...”

无味的文体来写哲学，以判决上帝的死刑。 康德告诉我们，我们对于物自体是毫无所知的，我们称呼为神的不过只是虚构，由于自然的错觉而成立的。 虽然以后他用实践理性把曾一度被理论的理性杀死了的有神论复活起来，然而如海涅所说："康德恐怕还是为了警察的原故，而苏生了神的吧！"然而当他做大学校长的时候，曾领导全校，齐到教堂，他不肯进去，中途跑了，这可见他鄙视宗教的态度。 从费希特的《知识论》直到黑格尔的《历史哲学》，都是看重理性过于宗教。 费希特好像法国革命时代的拿破仑，代表一个伟大的意志，伟大的自我。[1] 他的《知识论》竟于 1798 年，因无神论的事件而被人控告，神在费希特是没有存在的，神不过是作为纯粹的行为，作为事件的秩序。 如海涅所说似的，"这种观念论比较着最粗野的物质论，是更无神的，更受咒诅的理论。 在法国被称为物质的无神论，如果拿它来和费希特的先验的观念的结果比较一下，那末还有可宽恕的敬神的地方吧。"[2]虽然费希特末了也背叛了自己哲学而投降敌营，然其后继者谢林（Schelling）的自然哲学，尚支持着斯宾诺莎（Baruch Spinoza）的泛神论，[3] 到了黑格尔，哲学革命可算告终结了。 哲学侵入了各种科学之中[4]，这是一个由哲学而科学的过渡时代，也正是以哲学清算了宗教的时代。黑格尔的文化类型说是如下图式：美术——宗教——哲学，而以哲学为美术与宗教的综合，哲学超过宗教，哲学上的绝对即"上帝"之代名词。 有一次他对德国青年说："我们就是上帝"，这不是戏语，黑格尔本是哲学家，他和康德、费希特一样带着很浓厚的反神学的精神的。

3. 理性时代是从哪里来的？

所以，我们可以说：18 世纪时代是"反宗教"的哲学时代，就是理性时代。 但我们要问，这个理性时代是从哪里来的？ 问题的关键就在这里，当在下文试论：

---

[1] 《德国宗教及哲学史概观》，页 162。
[2] 同前书，页 178。
[3] 同前书，页 190。
[4] 同前书，页 198。

（二）希腊呢？中国呢？

1. 文艺复兴与启明运动

18 世纪的哲学时代，换言之即反宗教的哲学运动，其思想曾经受过希腊和中国的影响。 在欧洲文艺复兴时代，受希腊的文化影响较深，中国的重要发明是欧洲文艺复兴的条件之一，但到了启明时代，中国文化和希腊精神都同样被推崇。 于此我们要问，在这样崇拜中国文化之下，有没有人提出抗议呢？ 当然有的。

2. 费内龙与魁奈所见不同

希腊主义者，如法国大主教费内龙（Fénelon）就是好例[1]。 他在少年时代，即已崇拜希腊文化，到了晚年，觉得要救欧洲，非接受古代希腊文化的指导不可。 却是 18 世纪初年欧洲学者均倾心中国文化，把古希腊的文化扔在一边，因此费内龙就取了一种坚决地反中国的态度。 当礼仪问题发生的时候，他始终抱着怀疑的态度，不表示什么。 他在 1712 年出版的有名的《死人的对话》（*Dialogues des morts*）中有《孔子与苏格拉底》一章，借苏格拉底的名义来反对中国文化。 他将东西大哲人孔子和苏格拉底相比较，以为孔子够不上做“中国的苏格拉底”。 因为孔子希望将哲学教训全人类，这实是错误，苏格拉底则没有这种野心。 苏格拉底说：“我立意不著书，甚至觉得自己已经谈得太多了。”（I have deliberately abstained from writting，I have even talked too much.）孔子一派主张要使全部人民变成哲学家，然而这是不可能的。 即使多数的中国人有好些优点，然而同时也不能没有缺点。 他于是进而攻击中国的古代历史，认为出于荒谬伪造。 中国虽先欧洲发明了印刷术、火药、几何学、绘画、陶器的制法，然而故步自封，一点进步也没有。 而且中国的建筑缺乏平衡，绘画没有结构，漆的发明则由于自然的环境。 费内龙甚至以为中国民族的老家，并非中国人，实为巴比伦的后裔，其文化实从巴比伦传来的，他举出三种证据。 他

---

[1] 参考平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页 390—396；赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 107—108；后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 317—318。

的结论自然是苏格拉底胜过孔子，希腊文化要比中国文化高明多了。然而很矛盾的，就是他否认了人类教化的可能性，而他自己的话却说“我爱自己不如爱家族，爱家族不如爱国家，爱国家又不如我之爱人类”。那末依费内龙所说，不是一样地抱着孔子的博爱主义，而以启发人类为最大目标吗？所以费内龙的矛盾有人加以批评，[1]而且费内龙提供希腊来和中国文化对抗以后，号称“欧洲之孔子”的魁奈在他1767年所著论文《中国专制政治论》(Despotisme de la Chine)中，即提出相反的论调，认为希腊的哲学大大不如中国。[2]他的同志博多(Baudeau)更明白地说：“公平善意和自然的秩序，在希腊各共和国间始终是没有的。希腊中所载的全是破坏人类和平快乐的陈迹。……现代纯正的思想家决不会再附会希腊的哲人和政客，承认这种政治组织为人类的杰作，而模仿它。”[3]由上可见18世纪的欧洲，其哲学文化有两大来源。18世纪的哲学时代，无论从何方面来看，都可认出有中国哲学文化的影响，直到18世纪末年，欧洲学者宣传中国文化仿自希腊，如迈纳斯(Christoph Meiners)等在1778年所抱论调，然而不久在法国学者哈革(Joseph Hager)，于1806年尚著书主张希腊的宗教实受中国的影响。[4]不过由18世纪而至19世纪，这时欧洲科学文化即希腊文化已渐压倒中国文化，所以18世纪末19世纪初一般人已不相信希腊文化为受中国文化的影响，反而相信中国文化为受希腊文化的影响；这么一来，情形一变，中国哲学已不能影响欧洲思想界，而欧洲的科学反而影响了中国思想界了。但这是后话，仍抹煞不了18世纪欧洲所受中国文化影响这一个历史的事实。

那末理性的观念从中国来的，还是从希腊来的呢？我可以肯定地说，有些是从中国来的。黑格尔在《历史哲学》里，说到理性支配世界可想起两种形式，一是希腊哲学家之“Nous”支配宇宙说，一是宗

---

[1] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页322—323。
[2] 赖赫准恩：《中国与欧洲》，页105。
[3] 同前书，页105。
[4] 戈尔逖：《中国学书目》，第一卷，页697。

教家对于神意的信仰说，但他反对这两种形式，以为两者都不是“哲学的理性观”，把它推翻了。而理性之“变化的范畴”，黑格尔以为“这就是东方人所抱的一种思想，或许就是他们的最伟大的思想，他们的形而上学之最高的思想”。[1]又说“中国人承认的基本原则为理性(Reason)——叫做道；道为天地之本，万物之源”；不过中国的理性观，由他看来，是和直接有关国家的各种学术研究并无联系的。[2]

3. 18 世纪欧洲的理想国

我们现在倒要注意一下，这种中国的理性说是怎样传到欧洲的。

我们知道，“异端”的孔子哲学，在欧洲方面虽有耶稣会徒极力介绍，极力证明它和基督教之相一致，但并不曾因此在宗教上发生了什么影响，有的，也只是反对的影响。我们现在来说中国理性说之影响欧洲，当然不是指宗教文化来说，而是专就哲学文化的影响来说。从宗教的见地来看哲学，哲学不外是一种异端外道，而从哲学上看，则此宗教所认为异端的孔子，却正是哲学的老祖宗；所认为邪说的“理”“理性”，正是哲学的正统派。18 世纪欧洲的思想界既为反对宗教而主张哲学文化的时代，当然对于此非宗教的孔子和他哲学的理性观，要热烈地欢迎他、崇拜他。因为罗马教会证明了孔子学说为“异端邪说”，则欢迎此异端邪说，即所以攻击罗马教会的本身，如法国大思想家伏尔泰即为好例。他是反宗教运动的急先锋，同时就是介绍中国哲学文化的先觉者。他拿着从耶稣会的学院肄业得来的关于中国哲学的知识，即以此知识为武器，拿来攻击教会，攻击耶稣会。18 世纪中法国教会的衰落在思想战线上很多出于这一位中国文化的信徒之力。耶稣会士介绍中国思想原意是为自己宗教的教义辩护的，无如中国原为哲学的先进国，介绍它的哲学文化，理性文化，并不足为宗教的思想辩护，反而给予反宗教论者以一种绝大的武器，这当然不是耶稣会士所能预先料得

---

[1] 黑格尔：《历史哲学》英译本，页 76：“This is a grand conception; one which the oriental thinkers attained, and which is perhaps the highest in their mataphysics.”

[2] 同前书，页 142。

到的。 自此以后，宗教思想在欧洲即不能占其原有的势力，宗教时代竟为哲学文化的时代所代替。 “异端”的孔子在欧洲抬起头来，如赖赫淮恩在《中国与欧洲》一书所说：“那些耶稣会中人，把中国经书翻译出来，劝告读者不但要诵读它，且须将中国思想见诸实行。 他们不知道经书中的原理，刚好推翻了他们自己的教义；尤其重要的，就是他们不但介绍了中国哲学，且将中国实际的政情亦尽量报告给欧洲的学者，因此欧洲人对于中国的文化，便能逐渐了解，而中国政治也就成为当时动荡的欧洲政局一个理想的模型。 当时欧洲人都以为中国民族是一个纯粹理性的民族了。”[1]

在某些人眼里，“中国”变成 18 世纪欧洲的理想国家，中国的孔子变成 18 世纪欧洲思想界的目标之一，孔子的哲学理性观也成为当时进步思想的来源之一，其影响遂及于法、德、英各国；虽然各国所受影响不同，而要之以异端的孔子作他们反对宗教主张哲学的护身牌，却是一致的。 孔子学说成为时髦的东西，引起了欧洲一般知识界人士对于孔子著书的兴趣，大大耸动了人心。 这么一来中国文化便脱出了耶稣会士研究的范围，而反吸引着耶稣会以外知识界人士，尤其是一般学者读了那些不完全的译本，不求甚解，而大为感动。 在 17 世纪已有人著书立说，以宣传中国哲学自命。 如 1688 年所著《中国哲学家论孔子道德教的书函》（*Lettre sur la morale de Confucius philosophe de la Chine*，Paris）和《中国人孔子之道德》（*La morale de Confucius philosophe de la Chine*，Amsterdam）两书，1729 年更有 M. D. S 所著《中国的政治道德概论》（*Idéegénérale du gouvernement et la moraler*

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 88： “This Latin translation of the six classical books I present to you, dear reader, not only that you may become acquainted with what the Chinese have written, but that you may put into act what they have rightly thought . . . of particular importance were the details given by the Jesuit Fathers concerning practical political matters in the Chinese Empire. On the one hand they helped forward the advocacy of enlightened despotism by Philosophy, while on the other they gave a backbone to the physiocratic movement the movement which, in anticipation of the Revolution, at-tempted to bolster up once more this time from the economic side—the absolutism of the seventeeth century. Here, is the domain of political theory, *as in almost all the departments* of science, China became the corner stone of debate, a disturbing phantom in an age already sufficiently agitated. ”

des Chinois, Paris) 都是无名或匿名的。匿名的原因为的是避免当时政府严厉的检查制度，但据今人研究的结果，知道第一书为西门孚舍所著[1]，第二书为新教牧师布律恩所著，第三书为当时财政家及《学者杂志》主笔西劳埃特 (Etienne de Silhouette) 所著，可见影响是很大了。最有趣的，则为1788年在伦敦刊行，在巴黎发售的一部伪书，现为巴黎国立图书馆所藏。此书名 *Le code de la nature*, *poème de Confucius*, traduit et commenté par le P. Parennin（巴多明译注孔子的诗篇：《自然法》）。

孔子没有此一书，是不消说的，作者却假托当时耶稣会士巴多明的名伪作。案巴多明为康熙朝来华之法国耶稣会士，曾进讲自然科学，特别是医学，又为将中国文化介绍给欧洲之颇有贡献的一人，故假托其名，且故意把孔子的格言变成诗的形式，使读者发生深切的印象。如下一例：

人之初，性本善；
霍布士之叹息，欲何为？
……
……[2]

这是利用孔子一派的性善说，来反驳霍布士的性恶说的。但这书虽假，而所受中国哲学人性本善的学说的影响却是真的。据摩尔利 (Morley) 所著《狄德罗与百科全书派》(*Diderot and the Encyclopedists*) 指出“十八世纪之思想精神”即不外此：

人性本善，世界能成一优美可爱的处所；而目前世界之祸患乃恶

---

[1] 案此书据后藤末雄《支那思想のフランス西渐》页277—278，为当时货币检查局长 Cousin 所著。兹据平诺《中国与法国精神哲学的形成》页465改。

[2] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页280。又同著者《西洋人の观たる支那》亦可参看。

劣教育、恶劣制度之结果。……盖惟深信人之品格与境遇可以无限地更化为善，则对于人类环境之改造，始有普遍与坚忍的努力。[1]

剑桥大学教授李约瑟（Needhem）讲演《中国文明》也说：

当余发现十八世纪西洋思潮多系溯源于中国之事实，余极感欣忭。彼十八世纪西洋思潮潜流滋长，固为推动西方进步思想之根据，十七世纪中叶耶稣会教友，群将中国经籍译成西文，中国儒家人性本善之哲学乃得输入欧洲。吾人皆知彼启蒙时期之哲学家，为法国大革命及其后诸种进步运动导其先河者，固皆深有感于孔子之学说，而曾三复致意焉。不论个人表现与人类真正性格距离至何种程度，吾人对于社会进步之理想，唯有依赖人性本善之学说，方有实现之望，而此种信心，吾人固曾自中国获得也。[2]

这话只是代表现代西方学者对于我们中国哲学的一种看法，可是在18世纪的法国，这不止是抽象的看法，而是社会发展学说中之一进步因素，正如马克思和恩格斯在《神圣家族》中所指出的“关于人性本善和人们智力平等，关于经验、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的合理性等等的唯物主义学说，同共产主义和社会主义之间有着必然的关系”[3]。再从实际的情形来看，例如上述假托巴多明译注的《自然法》一书，据巴黎国立图书馆目录，当时巴黎大僧正朱格（Lecler de Juigné）即藏有此书。又在大革命时路易十六王妃马利·安团（Marie-Antoinett）藏有《中国哲人孔子之道德》及《耶稣会士书简集》。由此可见孔子哲学在这时影响之大，

---

[1] 摩尔利：《狄德罗与百科全书派》，第一卷，第一章，页5。此据浦薛风：《西洋政治思潮》，上册，页323译文。又E. R. Hughes: *The Great Learning and the Mean in Action*, p. 25也有同样论调。

[2] 见《大公报》1942年8月31日，李约瑟氏讲演《中国文明》。

[3] 《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》，第二卷，人民出版社，1957年，页166。

不但传到僧侣阶级，且及于王侯贵妃之间，多人都拿它来做幌子。 而且依据各书重版的数目，也可见其影响的时间很久。 欧洲 18 世纪是所谓哲学的时代，是资产阶级哲学开始对于宗教文化之扬弃而发生了的哲学时代。 固然这种哲学文化的产生，从一方面说是欧洲当时一定物质基础上的上层建筑，有它独特的前后相承的发展规律，即使受中国的影响，也必须通过自身的社会经济条件才起作用；但从另一方面来说，却不能否定它是受了中国文化影响，而为中国哲学文化的传播。 所以孔子的思想在这时便成为某些人反对宗教文化之一个武器，孔子哲学的研究也不限于宗教界，尤其在当时一些自由思想家之中。 即因这个原故，遂使中国的哲学文化成为 18 世纪欧洲思想所吸取的外来成分，正如马克思所说："理论一经掌握群众，也会变成物质力量。"[1]

（三）宋儒理学传入欧洲的影响

我们知道，从 16、 17 世纪以来，耶稣会士来中国传教的结果，他们一面把欧洲科学文化传到中国，一面把中国的哲学经典介绍到欧洲。 他们为什么把它介绍到欧洲呢？ 他们想从那里找出"天""神""上帝"这些名词，来附会基督的教理和中国的完全相符。 （黑格尔在《历史哲学》曾说及此，以为"在中国——'天'的意义无非是'自然'而已。 耶稣会徒当真顺从了中国的称呼，把基督教的上帝叫做'天'，却是因为这个原故，他们被其他天主教派上控于教皇了。"[2]他所指出的就是所谓礼仪的论争。）欧洲教士们以为中国所讲的"天"，和基督教所讲的上帝根本不同，因而大加攻击，从 1645 年至 1742 年，中间论争达 100 年之久，参加这次论争的著述，依戈尔逖《中国学书目》第二、四、五卷所列，共有 260 种之多，未发表的尚有数百种。 最可注意的就是当时的宗教家，除耶稣会士以外，均注意中国哲学和欧洲的不

---

〔1〕《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，人民出版社，1956 年，页 460。

〔2〕黑格尔：《历史哲学》，英译本，页 138—139。

同，他们认为中国儒学是无神论的，基督教是有神论的，而在一般知识界人士，则即以不同于基督教的“理学”来作他们启明运动的旗帜。

本来在华西洋耶稣会士虽极力将原始儒学的思想与基督教相调和，但对于宋儒理学则处于批评的立场来攻击。如罗明坚的《天主实录》，利玛窦的《天主实义》，就是着重原始儒家思想，而对于宋儒理学的“理”和“太极”，则认为唯物主义的流毒，而加以严格的批评。利玛窦指出宋儒所讲的“理”和“上帝”根本不同，而他著此书的目的，本来就是以宋代理学派的唯物主义倾向为批评对象的。其后龙华民著《灵魂道体说》力斥道体太极之非。艾儒略的《万物真原》和《三山论学纪》也站在基督教的立场，反对宋儒的理学。他在《万物真原》里说“理不能造物”。在《三山论学纪》里说“太极之说总不外理气二字，未尝言其为灵明知觉也”；“物物各具一太极，则太极岂非物之元质，与物同体者乎？”他以为理就是法则，有东西才有法则。利类思的《不得已辨》也极力主张“理不能生物”。汤若望的《主制群征》亦于宋儒之太极阴阳诸说加以反驳。卫匡国著《真主灵性理证》，更根本推翻了宋儒的理气论。1673 年陆安德著《真福直指》简直只认太极不外是物质的元质。这还来得客气一点，到了 1697 年，比利时人卫方济著《人罪至重》，竟指宋儒为俗儒。批评周子、张子说：“俗儒以生前身安、死后神散为归”。至 1753 年，比利时人孙璋著《性理真诠》，为耶教哲学中有数的书籍。他把儒家分为原始孔家和宋儒，前者称为先儒，后者称为后儒，其对宋儒理气二元说，攻击不遗余力。如卷二“总论太极”、“辨理非万物之原”，“驳《西铭》万物一体之说”，“辨性理诸书”，卷三“驳汉唐以来性理一书诸谬说”各条反复论难，不厌其详，在他看来，理气太极都不过是卑陋的唯物主义。[1]

总之，从 1586 年罗明坚的《天主实录》、1603 年利玛窦的《天主

[1] 详见本书“耶稣会士对于宋儒理学之反响”一篇。

实义》，到 1753 年孙璋的《性理真诠》，他们都认为宋儒理学是唯物论的、无神论的，拥护原始孔家而攻击宋儒。他们把中国思想传到欧洲，不是想介绍宋儒理学，实在想将原始孔家传进去，以附会其教义。但欧洲一般知识界人士是不能分别哪是宋儒的，哪是原始孔家的，因此，在接受原始孔家的时候，宋儒理学也夹带着接受过去了。

宋儒思想传入欧洲，可分两方面来看，一是有意的接受，一是无意的接受。

1. 有意的接受

这方面的接受如：（一）笠赫德《中华帝国全志》1736 年版，第二卷中有宋朱熹（Tschu-hi）所著《论文选录》[1]，“关于建公立学校使人民得幸福的方法”（《劝学篇》），译者殷弘绪。（二）邵康节的《六十四卦圆图方位图》及《六十四卦次序图》（即《经世衍易图》）于 1703 年 4 月 1 日由白晋介绍到欧洲，是寄给莱布尼茨的，现藏德国汉诺威（Hannover）图书馆。（三）狄德罗在《百科全书》中，关于“中国哲学”（Philosophie des Chinois）一篇是他自己写的，讲述中国思想从战国前孔老，一直到明末，可算中国哲学的简史，对于宋儒理学，尤其是程明道、程伊川，均有介绍。（四）叔本华所著《自然之意志》（1863 年），曾举 1826 年在《亚细亚时报》第二十二册所载《中国之创世论》一篇论文，其中述及朱夫子（Tschufu-tze）即朱熹（Tschu-hi）的哲学。

2. 无意的接受

这一方面的接受比有意的接受影响更大。如（一）《天主实录》的拉丁文本 *Vera et breris divi narum rerum expositio* 本有护教的意思，书中注意的是辩驳在中国通行的几种教派，却无意的将宋儒理学传入欧洲。又利玛窦《天主实义》亦经若克（Jacques）译为法文，载于《耶稣会士书简集》中。（二）龙华民根本反对中国哲学，以孔子及孔子学

---

[1] 朱熹：《论文选录》，见 1736 年版第二卷，页 319—322。又见于 Edward Cave 英译本（北京大学藏）第一册，页 383—384：Extract of a Treatise by Chuhi, one of the most celebrated Doctors in China, who lived under the nineeth dynasty called Song。

派为唯物论，曾发表《灵魂道体说》，又用西班牙文著《关于中国宗教之几点疑问》，于 1701 年由耶稣会反对派译成法文（*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*，Paris）；又熊三拔关于中国人对于天主天使灵魂等说的见解，曾为龙华民书中所引。（三）马若瑟未刊信札中 Essai sur Le monothéisme des Chinos，1728 年寄自广东，其中述及理气问题（页 6—7，21—27）、无极太极问题（页 10—16）、道与理之关系问题（页 16，22），据波提埃 1861 年巴黎刊本，所引汉文字多旁加罗马字注音。（四）方济各会士栗安当于 1701 年发表《关于中国传教事业之几个要点的评论》（*Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*）。此书和龙华民等书均以宋儒为中国哲学的代表，拿来作为攻击的目标。（五）耶稣会士的著作以外，如布卢刻（Brucker）、部尔芬革（Bulfinger）、莱布尼茨的著述中，对于宋儒理学亦曾说及。

在这些著作里，攻击最烈的要算龙华民。依他的意思：（1）中国哲学为无神论。（2）中国所谓“理”是有缺点的，即有“物质”的缺点，故“理”称之为“神”，不如称之为“第一物质”。（3）中国所谓“天”为物质的天，即苍天，与“上帝”的说法不同。（4）将《书经》中所讲祭祀之礼，分作四类，即上帝、六宗、山川、群神，这些各有特别精神，而中国注释家则均认为自然的原因。（5）他引孔子“非其鬼而祭之，谄也”一语，认为中国人和斯多噶学派一样，只知有物质的、有形的一个神，此神充塞宇宙之间，产生宇宙，且与其他下级之神共同支配宇宙。（6）中国人的所有宗教，不过一幕喜剧而已。

次之，栗安当为耶稣会派的敌党，对于宋儒理学更攻击得不遗余力。他对于孔子“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”虽不直接反对，但对于后人的注释则指摘其误谬之处。他攻击中国哲学的最大理由：（1）中国人一方面以理、太极或上帝含有神的性质，另一方面又不认其有灵明知觉，这种信仰是很矛盾的。（2）古代和近代的中国人，在上帝的名义下，崇拜物质的天，更进而崇拜一般人所不能了解的“理”——称

之为“德”，为“理”而牺牲一切。（3）依据报告，知道孔子和其他古代圣人均可认为上帝的化身，和上帝是同一的。[1]由上所述可见他们反对中国哲学，即是反对宋儒的理性观，反对宋儒即是反对唯物论与无神论，似乎是宋儒理学的厄运，现在看来却正是宋儒理学的幸运。

3. 异端之理学与欧洲理性时代

为什么呢？ 我前面说过，因为哲学文化从宗教的见地来看，哲学不外是一种异端外道，从哲学上看，则此宗教所认为异端的孔子、异端的理学，却正是哲学的老祖宗。 18 世纪欧洲的思想界即为反对宗教而主张哲学的时代，当然对于此非宗教的中国哲学，要热烈地欢迎它，提倡它；而这一百年来关于礼仪问题的论争，即为中国哲学西传欧洲之绝好的机会。 罗马教皇所认为异端的中国哲学，因为耶稣会士的媒介而传入欧洲，它不但给欧洲思想界以一大刺激，给欧洲思想界以“反基督教”、“反神学”、“反宗教”之理论渊源，而且在欧洲哲学的新发展中起了影响。

但即在这里，也不是没有例外，中国思想在欧洲，一方面有法德两国之正面的影响，一方面却有英国之反面的影响。 然而即就英国来论，在 18 世纪时代，英国所受中国思想的影响，仍有正面的和反面的分别，19 世纪以后才倾向于全然反对的了。 在此反面的影响尚未形成以前，英国思想家文学家中，尤其是提倡古代学术、信仰自然宗教的人，对于中国文化均抱亲善的态度。 如天朴尔（Sir William Temple）、廷达尔（Mathew Tindal）、艾特生（Joseph Addison）、蒲伯（Alexander Pope），[2]乃至文学家如哥德斯密（Goldsmith）、窝尔波尔（Walpole）、柏西（Thomas Percy）等，[3]或极力赞美中国，或以中国为题材，甚至批评中国文化

---

[1] Longobardi: *Traite sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701, 北京图书馆藏。 又参见平诺：《中国与法国哲学的形成》，页 312—313；五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 408—422，莱布尼茨对于龙华民、栗安当之批评。

[2] 天朴尔主张古代学术胜于近代，中国适为古国。 廷达尔反对默示的宗教，而中国的信仰，如教士所言，是自然教。 艾特生表面反对自然教，心中却很相近。 蒲伯深信耶稣会士有自然教的倾向。 以上均为 18 世纪英国比较重要的人物，而表同情于中国文化者。参见陈受颐：“鲁滨逊的中国文化观”，《岭南学报》，第一卷，第三期，页 10—18。

[3] 参看方重：“18 世纪的英国文学与中国”，《文哲季刊》，第二卷，第一、第二号；范存忠：“约翰生、高尔斯密与中国文化”，《金陵学报》，第一卷，第二期。

的，如《鲁滨逊飘流记》著者笛福（Daniel Defoe），在他冷酷的严厉的批评以前，在 1705 年的《凝结集》里，对于中国文化，也曾表示过敬意。[1]然而从大体来看，中国思想在英国的影响，比较大陆方面，不无有相形见绌之感，这究竟为的什么呢？ 推其原因，有如下数端：

（1） 英国是一个功利主义学说的产生地，从文化地理上看，可算西洋科学文化的摇篮，对于当时从科学文化不发达的中国来的中国思想，不能如德法两国之容易接受。 不信，我们请看英国学者对于中国文化的恶评，大多数都是站在科学文化的立场上，如华吞（William Wotton），洛契叶尔（Francis Lockier）的中国批评即为好例。

（2） 法国和中国的接触较早，其中间媒介为天主教徒，来往的都是具有一定程度的知识分子。 英国和中国的接触较迟，其中间媒介为航海家和商人，他们都不易领会中国。 因此法国学者对于中国文化能深表同情，而英国的著作家则对于中国文化，常有不留情面的攻击，如丹波亚尔（William Dampier）、安孙（George Lord Anson）等旅行记，均为好例。

因有这些原因，英国所受中国思想的影响，比较法德两国便大相悬殊。 英国只在文学方面接受了中国的材料，却不曾在哲学方面留下很深的痕迹。 在英国，孔子不过是一个“可敬的人”，此外没有什么了。

我现在讲中国哲学对于欧洲的影响，乃是专指法德两国而言。 我更希望读者注意一点，在 18 世纪法德学者，无论反对或欢迎中国哲学的人，都是以宋儒的“理气说”来做对象。 一方面有人认中国哲学为唯物论无神论而加以攻击，一方面即有人承认了中国哲学为唯物论无神论而大加欢迎。 又一方面有人认中国哲学的理气说为异端外道，一方面即有人拥护此理气说而对于中国哲学加以新的解释。 前者的影响可以法国麦尔伯兰基之攻击中国哲学为例；后者之影响可以德国莱布尼茨

---

[1] 笛福在《凝结集》中说：“中国是古国，人民明慧、有礼而且最为伶俐”；“中国是一个充满学者、文人、艺术家和幻术家的国度。”虽然陈受颐说他此处把中国赞得天上有地下无的样，也就是一种最尖锐的嘲讽，但法国批评家 Paul Dotlin 却认为作者的前后思想矛盾。

之拥护中国哲学为例。 这种攻击或拥护对法国百科全书派的哲学思想和德国古典哲学都产生一些影响。

二、 启明运动之先驱——笛卡儿

18 世纪启明思想的发达，其来源不能不推及 17 世纪笛卡儿哲学的胜利时代。 笛卡儿及其学派虽有人误认为文艺复兴期的哲学（如桑木岩翼《哲学史概观》第二编第二章），实际却是启明哲学的元祖。 文艺复兴，在 14、 15 两世纪，虽表现着一种自动的不断的批评精神，却还没有领导的学说体系。 但到了 17 以至 18 世纪，便受了一种新哲学的大影响，进入所谓革命的时期。 这新哲学法国孔德只认为消极哲学，实际隐藏着辩证法和唯物主义的萌芽。 新哲学可直溯到 17 世纪中叶，笛卡儿的哲学可为代表。 利维—布律尔（Lévy-Bruhl）说：“近代哲学到了笛卡儿，转入一个新的时期。”[1]恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中论近代哲学也追源于从笛卡儿到黑格尔[2]，这决非过言。 法国学派不消说了，17 世纪后半期，法兰西以外的两派哲学，如斯宾诺莎、莱布尼茨，虽然耳目一新，但均不过笛卡儿和亚里士多德混合成功的哲学。 我们现在既已公认莱布尼茨为德国启明哲学的先驱，也应该无疑地承认笛卡儿为哲学时代理性主义的元祖。

（一）笛卡儿对于中国文化的态度

1. 外来文化之接触

但当我们研究一下笛卡儿思想的来源，便发现了很重大的事实，就是这唯理主义的哲学，是如利维—布律尔所说，不是传承的，是突起

---

[1] 利维—布律尔：《法国哲学史》，页 1；彭基相汉译本，页 1。
[2] 见恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社，1959 年版，页 16。

的。 因为他与传统的学说太无关系，所以有人称他的哲学，也和数学家俾俄（Biot）称他的数学一样，“是不用母亲生产的儿子”（Proles sine matre creata）[1]。 事实果然如此吗？ 笛卡儿哲学是从哪里孕育出来，我的答案，是很受外来文化接触的影响。 笛卡儿思想的来源虽得不到整个的事实来下结论，我们总可以注意以下两点：第一，他从 1604 至 1612 年都在拉夫雷士（La Fleche）地方一个耶稣会派的学校修业，因此一生总对于耶稣会派特别关心。 这时正是罗明坚的《天主实录》（1586 年）和利玛窦的《天主实义》（1603 年）以拉丁文本传入欧洲的时候。 第二，他虽然是法国人，但在 1618 年即离开法国，一生差不多都住在荷兰，他的全部著作差不多都是在荷兰写的。 这时，荷兰正在和东方交易，与葡萄牙人争夺市场。 据《明史》卷三百二十五《和兰传》的记载及据发隆丁（Valentyn）《荷兰东印度公司史》所述，则 1603 年，即当笛卡儿 7 岁时（明万历三十一年），荷兰人才到中国领海，泊于澳门。 1624 年（天启四年）即笛卡儿 21 岁的时候，中国才允许荷人自由贸易。 所以他“恭逢其盛”，在 1631 年曾给巴尔扎克（Balzac）一封信，述及他在荷兰的生活情形：

> 如果你看到果园中生出果实来，就要感到快乐。 ……那么你以为我在看到各种船只带来印度的一切产品和欧洲的一切珍奇时，没有同样的快乐么？ 在这个地方，人生的一切安适品和人们所欲望的一切珍宝，都很容易找到，在全世界上你还能找到这样一个地方么？[2]

我们知道当时东方各国通称印度，言印度可以包括中国及南洋群岛，笛卡儿在荷兰常常看到各种船只带来印度的一切产品，中荷文化的

---

〔1〕利维—布律尔：《法国哲学史》，第一章，页 3。
〔2〕《大英百科全书》中 Abraham Wolf 所作“笛卡儿”条，见关琪桐译：《笛卡尔方法论》卷首所录，页 1—12。

接触也就很容易明白了。

2.《方法论》中所见之中国

最可注意的，就是他对于中国文化的态度，在他名著《方法论》(*Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Sciences*，Tr by John Veitch，Everyman's Library 570，1934）中，有下列的几段话：

(1) 一个人若是从小生长在中国，所表现的性格一定和在德国和法国不同。 (Part Ⅱ， p. 14)

(2) 在实际上，在中国人当中，也同在我们当中一样也有聪明人。 (Part Ⅲ， p. 19)

(3) 我们不能占有中国。 (Part Ⅲ， p. 21)

在这几段里，至少也可以看出笛卡儿当时因在荷兰的关系，知道了一些东方各国如印度、中国、波斯的知识。他虽提及中国时兼提波斯、墨西哥乃至番族人，不一定赞美中国，却承认在中国人当中，也有和法国一样聪明人的存在。因为笛卡儿曾经自己说他成功的原因，是因离开他的国家，或以前所读的书[1]；可见他的哲学，无疑地很受外来文化接触的影响。

3. 笛卡儿哲学之新评价

实际笛卡儿哲学里面的唯物主义倾向，以及他着力教人的“Reason”一语，和那一样聪明的中国人所讲的“理性”，正是一个东西。笛卡儿哲学是法国哲学最优秀的成就，同时也是较先接触到东方世界的第一人。

(二) 笛卡儿学派的中国哲学观

1. 所谓笛卡儿学派

笛卡儿哲学的最大难点，在他二元的形而上学，他惟理的哲学体系，一方面是革命的，一方面又是保守的；在革命的方面，他不仅攻击

---

[1]《方法论》，Part Ⅰ， p. 9。

前人的权威方法，而且创造了新的哲学方法——怀疑论。 所以制宪会议（Assembleé Constituante）证明法国大革命的精神，就是笛卡儿精神的渊源之一。[1]“我思故我在”，我能怀疑一切事物，只有一个地方万无可疑。 这个便是“我”，我在这儿疑，故怀疑的我是存在的。 这样笛卡儿把“我”作怀疑的基础，便产生了许多大胆的思想家，来批评一切，否认一切。 这么一来，笛卡儿的哲学便变成一种以个人解放为出发点的资产阶级的革命哲学了。 然而尤可注意的，就是这种哲学和唯物论、无神论的关系。 朗格《唯物论史》（F. A. Lange: *Geschichte des Ma-terialismus*）[2]曾经告诉我们：法国最坏的一个唯物论者拉美特利（La Mett-rie）说他自己的唯物论是出于笛卡儿，这位哲学家本来全用不着灵魂，却因为怕僧侣，才把灵魂加入他的学说中去。 朗格又说：“甚至于 18 世纪初叶，唯物论者之名犹未普遍的时候，唯物论者已常被称为 Mechanici，即机械论者，这是值得注意的。 然而这种机械的自然观，是不能不推源于笛卡儿的。”恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中称“按照十八世纪唯物主义者的意见，人是一架机器，正如笛卡儿心目中的动物一样”[3]。 不但如此，赫胥黎在所著《方法与结果》（*Method and Result*）中，有一篇《论笛卡儿的方法讲话》，也曾指出这位哲学家被称为无神论者的事实。 “笛卡儿自始至终都是一个很好的旧教徒，他自己矜夸地证明了上帝与人的灵魂之存在，他的老朋友们耶稣会徒把他的书籍编成禁书目录，当作一个他的努力的酬报看，称他为无神论者；而同时荷兰的新教牧师们又宣布他是耶稣会徒和无神论者；他的书很少逃出狱吏的焚烧，瓦利里（Vanini）的命运总是在他的眼前徊绕；伽利略的恶运很惊恐了他，使他差不多放弃了那大有利于世界的真理之追求，而被驱去度那于他一无所补的逃亡生活。”[4]由

---

[1]《法国哲学史》，页 8。

[2]《唯物论史》，上卷，第三章，页 235—240。

[3] 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，页 18。 又马克思《神圣家族》（《马克思恩格斯全集》，第二卷，页 166）说，笛卡儿的唯物主义成为真正的自然科学的财产。

[4]《方法与结果》，谭辅之译，页 137—168“论笛卡儿的方法讲话”，此据页 166 引。

上所述，笛卡儿哲学又可以说是一种唯物论和无神论的哲学了。

但就这位哲学家的保守方面来说，在他所著《关于第一哲学的一些沉思》（*Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur*，1641）即所称《沉思集》[1]中，又最容易看得出来。这本书最主要的论旨，在证明上帝的存在和人类灵魂的本性，他证明了“不但宇宙的创造需要全能的神明，就是宇宙的保存，也时时刻刻需要全能的神明”。因为上帝的真实才可以说明物质世界的真实，上帝的存在才可以说明物质世界的存在，所以他在献给巴黎神学院的教士们的献辞中，历引《圣经》里面《智慧书》和《给罗马人书》的话，来证明我们对于上帝的知识，是最容易明白的，只要一考察我们自己的心理就可以明白了。虽然笛卡儿的整个学说，显示了很大的进步作用，却是他教人以上帝的存在，对天主教作了重大让步，因而他的哲学也就带着很浓厚的唯心主义色彩了。

(1) 右派　巴斯噶(Blaise Pascal)

17 世纪法国哲学家的思想都是自笛卡儿哲学来的。然而笛卡儿二元的形而上学便不能不影响到他学派的分裂。因为他还是一个好的天主教徒，所以由他可以引出巴斯噶在《思想》（*Pensées*）一书所发挥的“使已失的灵魂，复返到基督教的信仰”之神秘哲学。

(2) 左派　培尔

但笛卡儿的方法论终竟是以怀疑为起点，所以由他以后，也可以引出如培尔对于“神圣”的批评。同在笛卡儿的信徒中，一方面有人希望将笛卡儿的哲学与正宗的教义相合，一方面却有人借笛卡儿的名义，来提倡“无神论社会”的假设。[2]

以上两派最好的对照，可在他们对于中国哲学所见的差别认识出

---

[1]《沉思集》六篇，为笛卡儿之第二部大作，有关琪桐汉译本，原书是用拉丁文写的。

[2] 培尔提倡无神论社会的假说，为全 18 世纪所讨论的题目，见利维—布律尔：《法国哲学史》，页 122；汉译本，页 78。

来。 因为中国哲学在当时法国，确是一种外来思想，甚至于异端邪说。 所以拥护基督教的右派巴斯噶，便不得不极力反对中国。 而在攻击基督教的左派培尔，也自然拿中国的哲学思想做他有力的护身符了。

2. 巴斯噶与中国古史年代问题

巴斯噶对于中国知识的来源，是从 1658 年在华耶稣会士卫匡国所著《中国上古史》一书中来的。[1]这书可算当时欧洲最可靠的一部中国史，关于中国古代的叙述，上溯伏羲以前。 伏羲时代当西历纪元前 2952 年，伏羲以后的事迹均可认为信史。 但依中国历史家所说，则宇宙开辟当在大洪水以前的数千年，这显然和当时法国年代学者菩绪埃（Bossuet）的《世界史论》（*Discours sur L'histoire universelle*）和《圣经》所载不能相同，因此著者对此极力解释，反而引起法国批评家的注意和批评。 就中以拥护圣教自命的巴斯噶，更不能不提出抗议。 在他名著《思想》中，便提出一种对于中国史的怀疑论：

> 在这两个中哪一个更接近事实，《圣经》的记载还是中国的历史？ 这是不成什么问题的。 我告诉你《圣经》内有些使人迷惑，有些又使人启发，这话已可把你的理由推翻了。 你说中国缺乏明了，我的答案，中国缺乏明了，但却存在可以发现的明了，让我们把他发现出来罢！[2]

巴斯噶是一个以《旧约》为指准（figurisme）的主张者，对于《圣经》以外的史书，如希腊人所作《伊利亚》（*Iliad*），埃及人或中国人所作本国的历史，都要研究它是怎样发生出来的。 他研究的结果是怎样呢？ “古往今来世界各处便有许多宗教，却是这些宗教既无使我信服的道德观念，又没有充足证据引起我的注意。 例如伊斯兰教、中国宗教、古代

---

[1] 参看平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页 347—348；后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 50—52。

[2] 巴斯噶：《思想》，W. F. Tratter 英译本，页 163，“万人丛书”874。

罗马教，都没有真理的证据，也没有一定确实的方针，因此……我对于这些宗教只好一概拒绝。”这位中国史的反对论者，甚至以墨西哥的历史传说来比拟中国古史，认为一样无稽。 实际他却是一个不折不扣的旧教的拥护者，《圣经》的辩护者，这种反对论不过证明他是笛卡儿的右派罢了。

3. 培尔所见之中国无神论

反一面来看中国思想的拥护者培尔，却又正是一位基督教的反对者。 恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中指出法国约当1685年“那时自由思想家培尔的活动已经很积极”了。 培尔在《关于彗星的不同意见》（Pensées diverses sur la cométe，1682—1684）文中，站在科学的立场，举出中国人的迷信[1]——占星术，以为天文学尚未发达之一例证，他所得中国的知识是从泰米诺（Thévenot）和塔弗尼埃（Tavernier）等游记中得来的。 但他在1697年发刊的有名的《历史的批评的辞典》（*Dictionnaire historique et critique*，5vols.）却很分明地指出中国思想之无神论的倾向。 这本书的影响总算尽可能是最大的了。 朗格《唯物论史》告诉我们：“他在这里曾把各种知识说得最易于使人容认，这种知识的饶丰吸引了不少学者。 他对于科学问题的讨论方法又如此使人爱悦，所以，皮相的读者亦不免为其魔力所吸引。”[2]他大胆、明白、新鲜而有生气，所使用的辩论体裁以后为伏尔泰及百科全书派所采用。 尤其他在辞书中所登载的中国论，虽不公然攻击基督教，实际却利用孔教的无神论，来有意使读者去打倒基督教及以基督教为基础的专制政治。 他最先注意到天主教士中之礼仪问题的争论，如一方面有1682年阿诺（de M. Arnaud）著《耶稣会派的实践道德》（*La Morale pratique des Jésuites*）来攻击耶稣会士的立场，一方面又有1698年哥俾恩（Le P. Le Gobien）著《关于承认基督教的上谕史（附）

---

[1] 参看平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页314—327；后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页53—54，531，538—540。 又《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，页47。

[2] 《唯物论史》，上卷，页359。

孔子教祖先教的礼仪之说明》（*L'histoire de I'Edt de I'Empereur de la Chine en Faueur de la Religion chrestienne; un Éclaircissement donné à Monseigneur le Duc de Maine sur les Honneurs que les Chinois rendene à Confucius et aux Marts*）来辩护耶稣会士的立场，由此两书内容之互相矛盾，可见在华传教士间意见的龃龉，因而证明了一种宗教之分裂的现象。 在耶稣会士的敌党方面，主张儒者所谓“天”、“上天”都不外肉眼所见苍天的意味，儒者本不信灵魂，所谓天地山川之灵都不外意味着自然物的活动力而已。 在耶稣会士方面，则以为古儒与近儒不同，孔子承认真神，而近儒则误解孔子的教理，遂至坠于无神论。 殊不知即在耶稣会士之中，以研究孔教著名的龙华民，承认孔子曾为道德与政治留下不朽的名训，然而不幸对于真神及其教理则在全然不能理解之列。 所以中国人所信仰的至高至善的存在“神”，实为构成世界物质的中心，换言之，神即是世界尽美尽善之“天”的中心而已。 培尔又根据卢培儿（La Loubére）所著《暹罗游记》（*Du Royaume de Siam*，1691）和方济各会士阿雷俄内萨（le P. Aleonessa）所著《神史》（*Mer-cure historique*，1699）各书，以为中国人的教理承认东西南北、星、山川、植物、都城、沟渠、家灶，一句话来说尽，即认万物为神，不过在神灵之中有善恶二灵的分别。 人类有灵魂，为一切生活活动的根本，太阳亦有灵魂，发生太阳的性质与作用，宇宙之中，森罗万象，莫不有灵，集合此诸种灵魂而形成固有的活动，这就是自然界的大调和。 在此，全智全能的存在，或无限的摄理，便成为不需要了。 在《辞典》中“Spinoza”注下说及：古代的中国人承认万物之灵中，以天为最灵，天能支配自然，即自然界中其他之灵非顺天不可。 然诸灵亦有相当之力，能以自力活动，形成和他灵不同的自相。 此无数的小小非创造物为大哲学家德谟克利特（Democritus）、伊壁鸠鲁（Epicurus）所认为真理者，在东方这种思想却极其普遍发达。 又在“Sommona-Codon”注下说及：儒者尊重古说，认苍天之灵、其他万物之灵，均为缺乏智力之一种动的物质，而将人类行动之唯一判断者归之于盲目的运命，运命有

如全智全能的法官，天网恢恢，祸福自召，而其结果自然合于天理天则。由此可见儒者毕竟和伊壁鸠鲁的思想不同，伊壁鸠鲁否认摄理，肯定神的存在，儒者则肯定一种摄理，而否定神的存在。 他又将中国人的泛神论和斯宾诺莎的泛神论相提并论，以为两者均为无神论，而中国人的无神论尤为彻底，暗中即以攻击耶稣会士的立场。 他又以基督教和佛教的静寂主义相比，利用儒者对于佛教的攻击论据，来间接推翻基督一派的静寂主义。 最有趣的就是他虽屡屡引用李明、哥俾恩等著作，但对于他们主张儒者承认天为造物主即真神一点，则有意忽略过去，反而参照了反耶稣会派的著书，承认儒教为无神论，这究竟为什么呢？ 我们知道培尔在少年时虽曾一度改宗耶稣会派，但不久就再信新教，为反抗路易十四对于新教徒施行严厉的法律，更倾向于无神论，而提倡所谓“无神论社会”的假设。 他既然公言社会的构成可以无须宗教，故在《历史的批评的辞典》中，即以当时喧传欧洲的中国来作他理想的社会的典型。 中国社会在他看来，即是无神论的社会的实例，中国哲学无疑也就是无神论的哲学了。 他憎恶耶稣会派，甚至抱着和沈潅、杨光先的同一论调，主张中国皇帝应该留意耶稣会士的阴谋，不使传教才好。 在 1702 年，他在《中国通讯》里，更确说有一无神论之宗教。 培尔的思想虽为笛卡儿派，但从其怀疑论引出的结果，却和这方法的创立者不同。 他的思想暗伏了一种反基督教的哲学，所以伏尔泰特别佩服他，赞颂他为“人类的骄子”，利维—布律尔说他的著作，“简直成了 18 世纪无信仰者之无穷的宝藏”，[1]只有他才是 18 世纪法国革命哲学的真正先驱。用马克思在《神圣家族》中称赞他的话：·“比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学，从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础，他还证明，由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的”；“比埃尔·培尔‘对 17 世纪来说，是最后一个形而上学者，而对 18 世纪来说，则是第一个哲学家’”。[2]

---

[1] 利维—布律尔：《法国哲学史》，页 129；汉译本，页 79。
[2] 《马克思恩格斯全集》，第二卷，页 162。

（三）麦尔伯兰基论“理”与“神”之异同

在笛卡儿学派中，巴斯噶信仰有神，提出中国史的反对论，是属于右派；培尔主张无神，提出中国思想的拥护论，是属于左派；但更可注意的，却是笛卡儿学派的中派，一方面被人称为“他能在上帝中看见一切的事体，看不见他自己的疯癫”[1]的，一方面又“毫无例外地被神学派责备为背弃基督教”的麦尔伯兰基了。[2]他和培尔一样，主张中国哲学为无神论；但他不赞美中国，和巴斯噶一样，对于中国的思想取着反对的态度。 据说当他的哲学传到中国，为中国人所赞赏的时候，罗萨利主教（Evéque de Rosalie）兼中国之教皇代理主教利翁（Artus de Lionne）即托其起草如下一篇论文：《关于神的存在及其本质：中国哲学者与基督教哲学者的对话》（Entretien d'un Philosophe chrétien avec. unphilosophe Chinoissur I'existence et la nature de Dien），发表于 1703 年至 1708 年之间。 在 1703 年礼仪问题争论最烈的时候，利翁回到罗马，提出这个题目的动机不过劝诱麦尔伯兰基讨论礼仪问题，对于耶稣会上的主张加以抨击而已。 但麦氏在对话里面主张中国人为无神论者，这对于耶稣会士未免太不客气了。 所以耶稣会机关报 Trévoux 的记者，也指摘出这对话中，麦尔伯兰基在上帝之中看出“理智的扩张”，因而这位哲学家所讲的无神论的思想也就不值得一驳了。

麦尔伯兰基证明中国哲学与基督教哲学的不同，实受中国近代哲学即宋儒理学的影响。 依他意思，中国哲学与基督教哲学的不同，即由于中国哲学所主张之“理”与基督教所主张之“神”的不同，现在试分三段说明如下：[3]

---

[1] 利维—布律尔：《法国哲学史》汉译本，引当时人著名的话，页 31。 又下一引语见马克思：《第 179 号科伦日报社论》，《马克思恩格斯全集》，第一册，人民出版社，页 114—115；文中马勒伯朗士即麦尔伯兰基之异译。

[2] 参看平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页 329—333；后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 305—306；利维—布律尔：《法国哲学史》，页 23—48。

[3] 译文根据后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 306—315。

1. 基督教“神”之本质

基督教之神为完满无缺之无限的完全的实在，因之此无限是不受任何局部的限制的。 而且万有皆为神所创造，由神而创造，在神本体之中，即包含此创造物所有之真的现实性。 反之物质为最不完全最下等的实在，而其所有之现实的、完全的性质均包含于“神”之中。 “神”是没有物质之不完全性质与限制的，神绝不是“无”，因在实在里面“无”是绝对不能存在的，何况具有无限的完全的“神”是不受任何限制的原故呢？ 我的手不是别人的手，我的椅子不是我的屋子，我的精神不是他人的精神，换言之，我的手包含了无数的“无”，手的性质以外的东西都只是“无”。 然而“神”如前所述，是绝无所谓“无”的，因此神之所在，便知神之性质是实在的，要之“神”是可以说是无往而不在的了。

人类是有限的东西，所以对于无限的东西“神”，无论如何，是不能明白其性质的。 假使“无限的东西”的属性，有限者可以理解出来，那么这个属性早已不是神的属性了。 人类可以证明是如此，但为什么如此，却不能说明出来。 我们现在所能证明的只是证明有限者，对于神的属性无论如何不能明白，因为我们实在没有可以说明它的理由。

2. 基督教“神”之存在的证明

本来“什么也不思想”和“一点也不思想”一样，又“什么也不认识”和“一点也不认识”一样，所以精神所直接认识的东西，一定是一些什么东西，即是非有一些实在的东西不可。 在此，精神之直接认识是有重大的意义的。 为什么？ 因当人们睡眠的时候，又或许多场合，甚至觉醒的时候，还如梦幻一般不识自己的存在，这是共知的事实。但精神所直接认识的东西可就不然，精神的直接对象，即在梦中，也带着很多的现实性。 因为在“无”里面，才没有何等差别的存在，要是精神之对象为“无”，则在梦中自没有差别的存在，因此精神所直接认识的东西不可不为现实的存在。

还有，我思“无限的东西”，而且直接认识了“无限的东西”，所

以无限的东西是存在的。 为什么呢？ 因为假使“无限的东西”并不存在，则我什么也不能认识，因之我一点也不能认识了。 在这里我既认识了什么，若说不认识，这分明是一种矛盾。

依据论理，精神之直接对象为“无限的东西”，这即是“神”，精神在直接认识这个“无限的东西”的时候，“无限的东西”即基督教之“神”，是必然地存在着。

3. 中国哲学之“理”与基督教哲学“神”之异同

第一，中国哲学家不过承认物质与“理”二者，彼等以“理”为最高的真理，是睿智，是正义；依彼等主张，此“理”永久存在于物质之中而形成物质，又存于吾人所见支配物质之极有条理的秩序之中。 人类精神不过物质有机化与纯化，而“理”则所以启发从此物质发生的精神，人类只要构成一切社会关系之各种真理与永久不变的法则，便不能不于最高的真理之中，认识此“理”。 又人类无论何人，均非顺从此“理”不可。

中国哲学家所谓“理”，是指最高的正义而言，较之基督教“神”的观念，不如谓为接近于有力之帝王的观念。 因此中国人所谓“上帝”，也不过表示某一个存在，特殊的实在或“有限的实在”的意味罢了。

然而基督教“神”的观念，如前所述，决非某一个存在之谓，“神”即是万有，在他单纯的本质之中，又包含了反映此本质的万有属性，而为其唯一的实在。 从此意义来看，则神可以说是某一个存在，实际“神”一方面是单一，同时一方面又是万有，这就是“神”的特征了。

第二，中国哲学家如前所述，以“理”为睿智，为永久的法则，由此二者而引导人类，支配万物；基督教徒亦认此睿智为在“神”之中。中国哲学谓“理”存在于物质之中，因而确信物质的存在，然而基督教徒认“神”与物质为全然不同的存在，“神”创造物质，就此点来说，“理”与“神”便有重大的差别。

吾人伫立原野，张目一望，周围的物象，其动静、远近、形状、大小，无不映于吾人眼帘。 吾人因色彩的不同，便能认识这些物象，这

个原因不外由于物象与受此物象印象之肉体机关的作用。 却是由基督哲学看来，这种作用实由于神的活动。 又中国哲学家的思想，不将精神和它的机关分开，将此作用归之于精神的活动。

基督教徒不能承认中国哲学家以精神看做物质之有机化、纯化的说法。 由中国哲学家看来，那些小物体的运动，即那些动物生机的活动与相结合之脑神经的振动，是和知觉作用、判断、推理，换言之，即与各种思想，都只算一回事。 然而这种主张，从基督教神学看来，是没有法子承认的。 基督教哲学主张，思想与物质为全然不同的实体变化，因而大脑、小物体的振动、思想三者，遂成为全然不同的东西。

第三，中国哲学家主张“理”不能在物质之外，无论所说是指“理”只存在于构成宇宙物体的形状之中，或是说“理”不过为物体间之秩序与配列也好，总之，“理”这个东西不能不认为无价值的。 然而中国哲学家又以“理”为最高的法则，为睿智，若如前所述，“理”为物体间之秩序与配列，则“理”较之物质应居劣等。 何则？ 实体这个东西应比实体的种种配置较为高等，因为不灭的东西总较高于会灭的东西的原故。 但中国人不单以“理”为配置物质的东西，且以其能予物质各部以极有条理的秩序，以睿智称之。 就此点来说，中国哲学之“理”与基督教之“神”似乎很一致了，却是基督教哲学主张“神”为独立的存在；反之，中国哲学家则否定“理”之独立性，始终主张“理”为依存于物质中者。 加之，彼等所谓“理”与“神”不同，是无智能的，因之亦不能知道自己的本质或自己的行动，如是则“理”之本质不过止于物体的形状与其配置而已。 何则？ 物体的形状与其配置，离开物体的存在即不能存在。 又无论物体的形状也罢，配置也罢，两者全然无智慧可言，例如圆形的物体，不过指明物体有此形状，而此圆形是不能知道自己的形状的。

中国人一见很好的作品，即认此作品之中有“理”，若依此说，谓此作品的创作者为“理”所启发，照此意味，中国人的思想方法和基督教徒的思想方法相同。 又若谓此作品的创作者，其思想之中有

“理”，作者为此思想所启发，这种主张可以说和基督教徒对于“神”的看法完全一致了。 即使作品不幸毁灭，而启发创作者的思想仍然存在。 因此，“理”决不只为构成此作品之部分配置而有，同一理由，亦非只为创作者脑髓中的各部配置而有，“理”是一切人类公共之“光”，物质的配置不过是个体的变形，此等配置即使变化，乃至消灭，而“理”是永久不灭的。 故“理”为独立的实在，不但从物质独立出来，且从极优秀性质之崇高智慧中独立出来。

然而中国哲学家视理极为劣等，一方面谓“理”为无灵明知觉，一方面以“理”为无上之贤明，这种论断分明是矛盾冲突的。 又中国人以为“理”能启发众人，给人以贤明与智慧，而“理”本身则无智慧可言。 却是“理”很分明地是应一定目的，配置了物质的各部分，例如人类为易于望见远方的原故，将眼配置于头之上部。 中国哲学家因否定“理”之智慧，竟谓此种配置乃在无意识中行之。 何则？ “理”只不过为仁爱之本质的盲目的行动所驱使而已。 中国哲学家虽确信“理”为睿智，为最高的正义。 对于“理”的尊崇，曾力争着，以“理”为“贤明的东西”、“正义的东西”。 为什么？ 因有“贤明”才能做出“贤明的东西”，有“正义”才能做出“正义的东西”；因之“贤明”本身当较之“贤明的东西”更有优越的价值，“正义”本身亦较“正义的东西”为更有优越的价值的原故。

却是这种观念是和基督教“神”的观念不相容的。 从基督教的哲学来看，神本身是独立的存在，神即是贤明本身，至善本身，因之神也可以说就是“贤明的东西”、“正义的东西”。 然而中国哲学家为抽象的观念所误，“贤明的贤明”在彼是不存在的。 “贤明”虽然做出“贤明的东西”，而自己自身却不是什么“贤明的东西”，一句话来说尽，中国哲学所认识的存在，只是抽象的形状和性质，以为只有抽象的贤明、正义、善良是存在的。

总之，中国哲学家以“理”为依存于物质，“理”不是如“神”为永久不变的完全存在，不是如“神”为精神与物质所由产生，故“理”

非不灭之物。 总而言之，中国哲学实不过为无神论罢了。

麦尔伯兰基对于中国思想之特殊的解释，当然是受中国哲学尤其是宋儒理学的影响。 虽然有人如后藤末雄在所著《支那思想之法国西渐》中，批评这种解释不见得就是东方哲学之正确解释；在伊川、朱子均未明言“理”在物质之中，物质之有机化、纯化，即为精神。 因之他以为麦尔伯兰基对于中国哲学的批评，分明是将那时法国正在抬头的无神论，尤其给法国哲学以很大影响的霍布士的唯物论与中国近代的哲学思想相混淆。 实际亦何尝不是如此。 宋儒理学如周濂溪、邵康节、张横渠本具唯物主义的因素，即在距离唯物主义远些的程朱派，尚且如程颐说，“凡眼前无非是物，物皆有理”；朱熹说，“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”这就可见宋儒理学本有唯物论的倾向，麦尔伯兰基对于中国哲学的看法，决不是无的放矢。 而中国哲学所以在 18 世纪的欧洲，变成为唯物论和无神论，变成为革命的哲学，这一位笛卡儿中派的麦尔伯兰基的解释，对于法国百科全书派是有一定的影响的。

三、 莱布尼茨与宋儒理学之关系

笛卡儿为法国启明哲学的元祖，斯宾诺莎和莱布尼茨则为德国启明哲学的元祖。 德国的启明哲学实充分的含在斯宾诺莎与莱布尼茨的哲学里，而斯宾诺莎与莱布尼茨的哲学，实直接受影响于笛卡儿，间接受影响于中国，不，就莱布尼茨和中国哲学的关系来看，实在已经很直接的了。 在这两位 17 世纪末叶的大哲学家中，关于莱布尼茨所受中国思想的影响，已有好些著作去叙述它，斯宾诺莎则知道的人很少。 就斯宾诺莎说，虽得不到整个的事实来下结论，但他也实为东西哲学文化交通史中有关系的人物。 斯宾诺莎主张一种很有名的泛神论，他说神不是创造世界的，因为他就是世界，世界就是神，神不却是万有的普遍原理，亦是万有的总和，万有都不过神的变化。 神是想象中最抽象的统

一，最高的自由，最真实最普遍的本体。 这种用几何学方法来证明泛神主义，实际即为对于中古宗教文化提倡反抗之急先锋。 所以恩格斯在《自然辩证法》一书导言中也承认它的极大功绩说："从斯宾诺莎一直到伟大的法国唯物论者都坚持从世界本身说明世界。"[1]却是斯宾诺莎这种思想是从哪里来的呢？ 只有康德于 1794 年 6 月在《柏林月刊》杂志中所揭载的宗教哲学论文，题名《万物的归宿》（Das Ende aller Dinge）就中一段，述及斯宾诺莎的泛神论受到过中国老子的影响。

> 因此沉思的人遂进入神秘主义。 在此境界，人类理性不能理解自己本身乃至任何事物，相当于感觉世界之知的生活，在此世界的界限内，与其说喜欢限定自己，不如说更喜欢耽于玄想。 这么一来，便发生以虚无为至善的老子奇怪的教义，即因感着与神性融合，抛却自己的人性而没入于神性的深渊里面，以此意境为最高无上的宗教。 感得这种状态的中国哲学家为求此虚无境界的实现，曾努力瞑目静坐于暗室之中。 于是由此泛神教（西藏及东方其他民族）及其形而上学的升华，遂发生了斯宾诺莎的学说。 这两种说法，都是和那以人类精神为从神性出来（又还没神性之内）的古代的流出说，有姊妹的关系。[2]

在斯宾诺莎时代，老子有无译本还成问题（西文的老子《道德经》，据宋君荣说，卫匡国有译本曾寄到法国，又傅圣泽也有拉丁文及法文合译《道德经详注稿本》，时间都在斯氏之后。 《道德经》最早可见之译本为 1750 年教士的拉丁文译本，现存伦敦印度事务局。 18 世纪始有法德文译，19 世纪才有各种不同的译本）。 然而初期教士与旅行家的著作中，也可以给斯宾诺莎以一种启示，如当时具一般唯物论观点的一本急

---

[1] 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1960 年，页 8。
[2] 见日译《康德著作集》13，《一般历史考其他》，页 105—106。

进的书，名 *Theophrastus reaivious*，其中提出“向后，到自然去！”的口号，斯宾诺莎虽反对这个口号，却显然接受这一书中学说之若干成分，[1]这本书即可以说是带着很浓厚的东方的色彩。而且莱布尼茨受中国影响是在 1689 年最初和耶稣会士的接触，和斯宾诺莎的时代相差不远（斯氏论《宗教与国家》一书是 1670 年匿名发表的）。斯宾诺莎和天主教徒的往来，可见于他答复旧日学生，后改宗天主教之部尔格 (Albert Burgh) 的一封信。他说：

> 你自以为到底找到顶顶好的宗教，或者宁可说顶顶好的老师，而决定完全信托他们了。那么你怎样知道他们是过去现在未来所有的教师中顶顶好的教师呢？古代近代所有的各种宗教，这里也有，印度也有，全世界到处都有，你曾否通通研究过了呢？就算你已把它们相当的研究过了，你怎样知道你已拣得那顶顶好的呢？[2]

这是一个最好的例证，来证明斯宾诺莎曾和天主教徒辩论宗教的问题，而且涉及印度字样，印度这时在欧人是包括中国的。还有就是 1676 年莱布尼茨曾与斯宾诺莎在荷兰会面，莱布尼茨既有机会和中国的文化接近，号称“流浪的犹太人”的斯宾诺莎，怎么就不会接受中国文化的影响呢？大概中国文化之传入欧洲，最初一期还是美术的接触，所谓“罗柯柯运动”。依赖赫淮恩所说，则此“罗柯柯的精神是和中国的老子最相接近，潜伏在中国瓷器、丝绸美丽色彩之下的，有一个老子灵魂”[3]，又马弗利克 (Lewis A. Maverick) 有 A Possible Chinese Source of Spinoza's doctrine 一文，刊于 1939 年法文《比较文学杂志》第三期，页 417—418，此文我未见，据罗菩泰姆《传教与京廷之耶稣会

---

[1] 德波林 (Deborin)：《近代物质论史》，第四章，页 104。
[2] Will Durant：*The Story of Philosophy*，Chap. Ⅳ，P. 175；汉译本：《古今大哲学家之生活与思想》，第四章，页 250。
[3] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 76。

士》简单的说明，知道斯宾诺莎所受中国影响，是从发楞（Bernhard Varen）所著 *Descriptio Regni Japoniae* 中所述中国的宗教而来，[1]那么将斯宾诺莎和老子的思想联在一起，无疑是可能的说法了。

因为斯宾诺莎的泛神论和中国思想发生密切的关系，所以法国无神论者培尔在《历史的批评的辞典》中将斯宾诺莎的无神论和中国的无神论相比，尤其倡导中国人的无神论，暗中加入反耶稣会的一边。[2]还有夫累勒则发现了斯宾诺莎和孔子教的关系，以为孔子有一秘密教义传给弟子们，这教义的职分，在纯洁无疵的道德，并不是玄学，也不是宗教，这秘密教义显然地发现为斯宾诺莎主义所追随，所以中国思想可以说是泛神或无神主义。[3]

却是德国哲学时代的先驱者，在斯宾诺莎以外，更重要的却是学贯中西的大哲学家莱布尼茨。 在中国思想之老子影响以外，更重要的却是孔子哲学乃至宋儒理学的影响。 老子的精神虽在“罗柯柯运动”中到处表现，而老子著作，当时还没有完全译本，刚好在这个时候，中国的经书和孔子已逐渐介绍过去，于是孔子遂为欧洲学术界所倾倒崇拜，孔子遂成为欧洲 18 世纪启明运动的大师，而我们的哲学家莱布尼茨，就是首先承认这种文化大足贡献西方文化发展的第一个人。

（一）莱布尼茨之中国文化观

莱布尼茨与中国哲学的关系，在欧洲当时学者均无异议。 1727 年曼肯尼（Johann Burcharci Menckenii）所著《中国哲学史》（*Historia philosophiæ Sinensis*， Brunsvigae）曾经指出“繁荣文化国（republique litteraire）的必要条件”共六项，这是莱布尼茨的理想，同时即为中国的理想。[4]1737 年卢多维西（Carl Günther Ludovicus）著《评论莱布尼

---

[1]《传教与京廷之耶稣会士》，页 352。
[2] 后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 535。
[3] 平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页 344—346。
[4] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 459。

茨哲学之全部发展史》（*Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen philosophie*），在序言末了一节，主张“莱布尼茨与沃尔弗两人世界观的发展史，是有二重来源，一个是柏拉图的影响，一个是中国哲学的研究”[1]。乃至古劳埃（G. G. Guhrauer）是一个对中国文化不持好感的人，但在他所著《莱布尼茨传》（*G. W. Freiäherr V. Leibniz*）中，仍不得不承认“在欧洲为无道德、无秩序所包围的时候，这位哲学家不是以中国为社会组织的典型，梦想着中国小孩一般地敬神之纯粹文化的黄金时代，而受诱惑吗？”[2]近来莱布尼茨的研究者，如法国巴卢西（Jean Baruzi，*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*，Paris，1907）以中国为莱布尼茨的指导精神。[3]五来欣造著《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》极力证明莱布尼茨的理神论、道德观与政治观所受中国的影响。[4]最简单明了的，论及莱氏根本哲学与中国的关系，当推赖赫淮恩在《中国与欧洲》一书下面的一段：

> 莱布尼茨实为承认中国文化大足贡献西方文化发展的第一个人。他的《单子论》极其和中国儒释道三教的德性论相同。他所提出的“预定的调和”又极像中国的“天下之道”。莱布尼茨和中国的哲人一样，深信实际世界有其统一性，精神上有日新又新的进步，所以非常乐观。他们都以为宗教的任务在于创造知识，目的在于教成对于社会有用的行为。这就是欧洲启明运动的福音。他们以为道德就是快乐，快乐为所有思想的最高目标。[5]

1. 莱布尼茨与耶稣会士

莱布尼茨是一个极博学的人，哲学、神学、法律学、政治经济学、

---

[1] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页 456—457。
[2] 同前书，页 461—462。
[3] 同前书，页 435。麦开尔：《莱布尼茨与中国传教》，页 154。
[4] 五来欣造：《ライプニッツと儒教》，见《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，第二编，第四章，页 273—473。
[5] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 79。

语文学、论理学、数学，无论何方面，均能自成一家之言。 同时他又不但为理论家，且兼为实行家，交际极广，现藏汉诺威图书馆的他的书信和当时有名人来往的，实达 1054 位之多，其中有 32 位是各国的王侯皇妃。 他的足迹所经，有马因兹（Mainz）、巴黎、伦敦、汉诺威、柏林、维也纳、罗马等地。 以这样博学多才的人来提倡中国文化，其影响之大是不消说的了。 据五来欣造的考据[1]，莱布尼茨什么时候才开始注意耶稣会派虽不大明白，但从 1672 至 1676 年当他流寓法国的时候，法国还没有派传道队往中国去，这时似乎还没有和耶稣会士往来与从事中国的研究。 据丹麦哲学史家霍甫丁（Höffding）的主张，他研究孔家是始于 1676 年在汉诺威图书馆的时候；他自己说在 1678 年已读过《孔子传》，看到中国人之以理为神和自己的哲学很相近似。 德国麦开尔（Franz Rudolf Merkel）在所著《莱布尼茨与中国传教》（*G. W. von Leibniz und die China mission*， Leipzig， 1920）中，则主张莱氏很早即已研究中国哲学，他手边有很早的著作，如 1660 年斯彼基利阿（Th. Spigelius）所著《中国文艺论》（*De re literaria Sinensium*）与 1667 年刻射所著《中国图说》；在莱布尼茨 1669 年起草的《关于奖励艺术及科学德国应设立学士院制度论》（Bedenken von Aufrichtung einer Akademie oder Sozietät in Deutschland， Zu Aufnahmen der k ü nste und Wissens chaften）中，已可看出对于中国考察所得的结论。 还有 1679 年柏林谬勒（Probst Andreas Müller）计划出版的 *Clavis Sinica*，莱氏对之大感兴趣，观于他的笔记中所引起的许多问题，便知这个时候他对于中国已有很好的知识。 麦尔开的考据，又为赖赫淮恩在《中国与欧洲》中所引用。[2]但据小林太市郎所著《中国思想与法兰西》[3]，则在 1666 年莱布尼茨在所著《结合法》一小册子中已经举中国及埃及

---

[1] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页 403。

[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 88—93 引麦开尔原书共七次之多，可见赖赫淮恩实以麦开尔为依据者。

[3] 小林太市郎：《中国思想与法兰西》，页 104， 116—117，依据 Gerhardt 所著 *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* 一书。

的文字为例来作说明，那时他还是 19 岁的青年，这思想发生还在前一年，即 18 岁的时候。 他后来想到这事就非常欢喜，曾写信述给鄂尔敦堡 (Oldenburg)，后来又由汉字组成法的暗示，发展为《真实记号法》(*Caractéristique réele*)，在他给鄂尔敦堡的信里仍然举埃及、中国的象形文字为例。 又 1676 年 3 月 26 日亲笔所写书中，也说到中国文字，由此可见莱布尼茨的理论思想很早就和中国发生关系。 1675 年他写信给科尔培 (Colbert)，赞美这位宰相是“所有各地方各时代之真的发现者”，又说“欧洲传教士的几何学，正确得惊动了中国官吏”。[1]1675 年是法国派遣白晋等六个耶稣会士来华之前十年，说者认为莱氏可能也参与了这派遣计划。 当《中国之哲人孔子》在 1687 年出版时，他很感动地写信给黑林·赖恩脏尔 (Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels)，称为“今年在巴黎发行中国哲学者之王孔子的著述”。 又关于此书所采录的中国年表，他觉得非常重要，由这表看来，伏羲、黄帝和洪水时代很相近，却是除犹太史之外，所有历史以中国史为最可信，至少黄帝的存在是决无可疑的。[2]这就可见他一向对于中国文化的态度了。

莱布尼茨和耶稣会士直接发生关系，却在 1689 年以后。 他在幼年时代，对于耶稣会取着反对的态度，但在 1689 年，当他旅行罗马为汉诺威王朝搜集史料的时候，无意之中会见那由中国返欧的耶稣会士闵明我，8 个月的往来使他深悉中国情形，从此以后，莱布尼茨便倾向于援助耶稣会士的一边了。 现在为说明的便利起见，可将莱氏和耶稣会士的关系，分两方面来观察：

第一，与莱氏往来之耶稣会士：

(1) 闵明我

意大利人，1669 年来华，康熙十年在广东，钦取来京，佐理历法。二十二年随驾往北塞，二十四年奉旨往香山澳迎取熟练历法的安多，二

---

[1] 小林太市郎：《中国思想与法兰西》引平诺书，页 399。
[2] 同前书，引 L. Davillé：*Leibniz historien*，页 425。

十五年执兵部文泛海，由欧洲往俄罗斯会商交涉事宜。二十七年南怀仁病故，钦天监监正员缺，奉旨顶补，未回任前，由徐日昇、安多代理。二十九年与三十一年为探询闵明我回华信息，清廷前后派遣苏霖（Joseph Sueanez）、安多等往广东迎接，并下谕若闵明我带有精通历法的西人，着取来京听用。三十三年闵明我回华复命，奏陈遵旨会商各情，得赏赉甚厚，仍令治历供职，以上各情均见《正教奉褒》[1]中。可见闵明我从中国回到欧洲，实有两大使命，第一与俄罗斯会商交涉事件，第二聘请精通历法的西人。因此道出罗马，刚好此时莱布尼茨正在编纂勃伦斯维克公爵（Duke of Brunswick）的家史，搜集史料数年（1687—1690），路径所经，值在罗马与闵明我邂逅相遇，停留八个月，往来甚密。后因南怀仁逝世，闵氏奉旨顶补钦天监监正员缺，所以他又匆匆离欧返华，原拟由俄罗斯陆路通过之计划失败，乃改出印度，在果阿时有一封信给莱布尼茨，书中述及他们在罗马时所讨论的问题：

> 足下所提出研究的问题极为重大，非得同僚的帮助，不易答复。彼等散居中国各地，于五重要地域从事搜集宝贵的知识材料。我从今以后，愿将一切所得传达给欧洲，同样亦希望足下努力将其他知识的阐明告诉我们，作为彼此的交换。

这封信不消说给莱氏以很大的鼓励，只要注意他在《中国最近事情》绪言中所述，他和闵明我的关系便很容易明白了。[2]

(2) 白晋

法兰西人，康熙二十六年（1687 年）与洪若瀚、李明、张诚、刘应等同来华，二十七年奉旨与张诚留京备用，二十八年奉召与张诚、安多等每日至内庭轮班讲授几何、测量、天文、地理、格致诸学，以

---

[1]《正教奉褒》，页 72，85，93，109，117，118。

[2] 坂口昂：《ライプニッツの〈支那の最近事〉につゾて》，见内藤博士还历祝贺《支那学论丛》，页 856—880，此据页 869 引。

供职勤劳，历年赏赐甚厚。二十九年与张诚、安多等扈从巡视塞外。三十八年又与张诚奉旨扈游西湖、虎丘诸名胜。四十七年奉旨与雷孝思等往蒙古等处绘图，以上各情均见《正教奉褒》中。白晋以亲臣而接近中国最高统治者，故在1697年著成《中国皇帝传》一书，描写康熙的风格为人，以呈献于路易十四，此书后收录于莱布尼茨《中国最近事情》之第二版（1699年），由法文译成拉丁文，并附当今中国皇帝的肖像，译文即出于莱氏的手笔。大概白晋和莱布尼茨的关系，即从这一年10月开始，这年白晋因奉康熙钦命回法，招聘西方优秀的有学问的教士来华，同时带了康熙帝赠与路易十四的汉籍49册，收藏于巴黎王家文库，即现在的国立图书馆。康熙三十七年（1698年）秋冬，白晋偕同耶稣会学者如马若瑟、雷孝思、巴多明等10人再来北京，[1]这时莱布尼茨和白晋已常有书信往还。1701年11月，白晋寄莱布尼茨《易经》之六十四卦图，莱氏以为可与1678年他所发明的“二元算术”互相发明，乃与白晋通信讨论，这些信件现存于德国汉诺威图书馆中，尚未出版。据五来欣造研究所得，[2]考定之如下：

（一）1697年10月18日，白晋归返巴黎，第一次和莱氏通信，说及从弗查斯（Verjus）及其他学者处闻莱氏大名，且曾拜读《中国最近事情》序文，极其钦佩，附赠所著《中国皇帝传》，并述此次为法兰西王家文库带来了300卷的中国书。

（二）1697年12月2日，莱布尼茨在汉诺威复函感谢白氏通信和寄赠著书，尤其希望以后热心关于中国的通信。在此复函里，莱氏除评论中国的历史、文字、数学及政治等外，并提出一种普遍的文字说。

（三）1698年2月28日，白晋从法国罗射（Roscher）地方与莱氏一函，最初提到《易经》的传说。

（四）1699年9月11日，白晋从北京发函，并附赠莱氏以中国法

---

[1] 石田千之助：《欧人の支那研究》，页183—184。
[2] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页435—453。

律书，说及中国近代哲学不如古代哲学的有用。

（五） 1701 年 11 月 4 日，白晋的一封信与莱氏讨论中国文字，并送给他以《易》六十四卦圆图，和圆图内包含按八卦配列六十四卦方图，这木板图后由莱氏附上号数，其中希腊字则为白晋所加，现藏汉诺威图书馆。

（六） 约 1701 至 1702 年间，莱氏一函评述他所发明的二元算术和伏羲《易图》的配列关系。

（七） 1702 年 11 月 8 日，白晋复函，论及此事。

莱布尼茨和耶稣会士的关系，除上述闵明我、白晋以外，当推张诚、安多、苏霖诸人，在《中国最近事情》中，即登载有他们从北京发出的书信或报告，详见下文。 又 17 世纪末年（1700 年）来华之法人杜德美（Pierre Jartoux）亦曾与莱氏通信。 因为闵明我、张诚、安多诸人，在礼仪问题争论中均站在赞成派一边，看《正教奉褒》所载康熙三十九年十月二日所上奏疏便知。[1]因之莱布尼茨受此影响，在理论方面也就接近耶稣会，而反对闵明我派的主张了。

第二，与莱氏辩论之传教士：

(1) 龙华民

意大利人，于 1597 年随布道会中人来华，先往韶州，1609 年被召入北京，次年继利玛窦为中国区耶稣会会长，对于礼仪问题和利氏意见完全不同。 曾发表《灵魂道体说》，又著《关于中国宗教之几点疑问》（*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*），有 1701 年巴黎刻本。 据费赖之《入华耶稣会士列传》本传所述，知此书原为西班牙文，载于那发累泰（Navarrete）神甫所撰 *Tratados historicos*， *politi-*

[1] 黄伯禄：《正教奉褒》，页 123，载康熙三十九年十月二日闵明我、徐日昇、安多、张诚等奏疏，略称：“谨奏为恭请睿鉴，以求训诲事。 窃远臣看得西洋学者，闻中国有拜孔子及祭天地祖先之礼，必有其故，愿闻其详等语。 臣等管见以为拜孔子，敬其为人师范，并非祈福祐聪明爵禄而拜也。 祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求祐之说，惟尽孝思之念而已。 虽设立祖先之牌，非谓祖先之魂在木牌位之上，不过抒子孙报本追远、如在之意耳。 至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根源主宰，即孔子所云‘郊社之礼所以事上帝’也。 有时不称上帝而称天者，犹主上不曰主上而曰陛下，曰朝廷之类，虽名称不同，其实一也。 前蒙皇上所赐匾额，御书‘敬天’二字正是此意。 远臣等鄙见，以此答之。”

cos，*ethicosy religiosos de lamonarchia de China*（Madrid，1616）一书中，经巴黎外邦传道会西塞（de Cicé）主教译为法文，法文译本重刻于莱布尼茨集中，附有注释，[1]此亦可见龙华民与莱布尼茨的关系。莱氏因读龙氏的著作，发现他以中国哲学为无神论，实犯重大错误，乃不惜一一加以批评，尤其纠正了前书对于宋儒理气说所见的错误。

(2) 栗安当[2]

案萧若瑟《天主教传行中国考》，“清朝顺治年间，栗安当神父由福建北上，至山东济南府驻足，是为方济各会士传教山东之始。康熙时，会士来者愈多，山东教务即由会士接受，耶稣会士渐不复至。”[3]又康熙年间杨光先控告天主教，栗安当亦被押送广东。[4]可见他虽然是耶稣会的反对派，有时也和耶稣会站在同一战线。莱布尼茨因读其 1701 年所著《关于中国传教事业之几个要点的评论》（Trait é sur quelques points importants de la mission de la Chine）乃指摘其错误，以拥护中国哲学为己任。

由上所述莱布尼茨与中国文化的接触，实以耶稣会士为其媒介，因与闵明我等往来，才有《中国最近事情》中所见之中国文化观；因与白晋往来，才发生《书简集》中所见之中国文化观；因读龙华民、栗安当的著作，才发生莱氏之宋儒理气观。现在试以次述之。

2.《中国最近事情》中所见之中国文化观

1697 年莱布尼茨用拉丁文出版了一部《中国最近事情》（*Novissima Sinica*，*Historiam Nostri temporis illustratura*，*In quibus de Christianismo pu-blica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur*，*deque favore scientiarum Europaearum ac moribus*

---

[1]《人华耶稣会士列传》，页 81—82。

[2] 栗安当为方济各会士，五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 408。“セントマソー”误为闵明我会士；又后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 119，125 两处均以栗安当误写作“要妥当”，均为极大错误，应加纠正。

[3]《天主教传行中国考》，页 260。

[4]《正教奉褒》，上册，页 57，60—61，65。

gentis et ipsius praesertim Monarchae, turn et de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur, Edente G. G. L. Anno MDCXCVⅡ），详名为《中国最近事情——现代史的材料，关于最近中国官方特许基督教传道之未知事实的说明，中国与欧洲的关系，中华民族与帝国之欢迎欧洲科学及其风俗，中国与俄罗斯战争及其缔结和约的经过》，书名末题 G. G. L 编辑，经考证研究的结果，因本书有闵明我与莱布尼茨的一封信，和卷首编者的自白，互相印证，才知此三个字的隐名，即为莱布尼茨拉丁名 Godefridus Guilelmus Leibnitius (Gottfried Wilhelm Leibnitz) 的缩写。此书内容本文六项，共 174 页，均为在华耶稣会士的通信，卷头语《致读者》只 24 页，是莱氏当作绪论写成的。全书目次[1]如下：

一、卷头语。

二、北京学会长葡萄牙人苏霖关于 1692 年起敕许基督教在华自由传教的报告书。

三、今上钦命在华所印南怀仁天文学的选录。

四、1693 年 12 月 6 日闵明我从果阿寄莱布尼茨的书函。

五、1695 年 11 月 12 日安多从北京所发的书函。

六、1693，1694，1695 年俄罗斯使臣 (Murcovy) 的中国旅行小记。

七、1689 年 9 月 2 日及 3 日张诚从中俄边界尼布楚所发书函，述及在此地中国人与俄罗斯人战争及最后缔结和约的经过。

但最可注意的却是卷头语之一部分，所以丢同 (Dutens) 在《莱布尼茨全集》页 78 以下所收，也只以此一部分为限，因在这里包含了莱氏的东西文化观，和中国道德政治的赞美论。他劈头即告诉我们：

全人类最伟大的文化和文明，即大陆两极端的二国，欧洲及远

---

[1] 坂口昂：《ライプニッツの〈支那の最近事〉にフッて》，见内藤博士还历祝贺《支那学论丛》，页 865—880。此处所述全书内容见页 871—873。谢扶雅曾据之作《莱布尼兹与东西文化》，载《岭南学报》，第一卷，第一期，惟苏霖误作 Saulis，安多未写汉名，均应纠正。

东海岸的中国，现在是集合在一起了。我相信这是有命运在安排，最高摄理恰好配合了这个事实。即使最有教养而最隔膜的二民族，便于互相携手，使介在此二民族间的大帝国，渐渐改善了它的生活状态。何则？联合中国与欧洲的俄罗斯民族，在北冰洋海岸，仍不脱野蛮风气，现在为着支配元老会议之君主自身的奖励，已渐渐和我们从事文化竞争，这决不是夸大的话。[1]

这是把中、欧文化沟通的使命让给俄罗斯人去担负的。他接着便比较东西文化，看出欧洲文化的特长是数学的、思辨的科学，即在军事上面，中国也不如欧洲；然而一说到实践的哲学方面，则欧洲人到底不及中国。所以说“我们从前谁也不曾想到，在这世界上有凌驾我们的民族存在，却是事实上，我们却发现了中国民族了”，这就是指那中国文化所特长的道德与政治的哲学。

从道德方面来说：

即在此领域，中国民族实较我们为优，即使工艺和技术方面，我们和他相等，又思辨的科学更较为优越。却是在实践哲学方面，换言之，即生活与人类实际方面之伦理及政治的纲领里面，我们实在相形见绌了（这是必须忍受的屈辱）。为什么？因为中国民族为公众安全与人类秩序起见，在可能的范围内成立了许多组织，较之其他国民的法律真不知优越许多。实在人类的最大害恶，即从人类而来，又复归于人类本身，人人相对如狼的谚语尚不足以形容。由于我们的无限愚昧，加以不幸的自然遭遇，还不够，我们又对于自身不断地创造苦难。要是理性对于这种害恶还有救药的话，那末中国民族就是首先得到这良好规范的民族了。中国在人类大社会里所获得的效果，比较宗教团体创立者在小范围

[1] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页423—435节译。

内所获得的，更为优良。 他们服从长上，尊敬老人，无论子女如何长大，其尊敬两亲有如宗教，从不作粗暴语，如或有之，便科之以欧洲杀亲之罪，处以绞刑。 因此在彼等社会，习惯已成自然，无论对于同辈或下级的人，都竭力讲求礼貌，由我们不惯这种形式束缚的人看来，简直就是奴隶。 尤其使欧人惊异的，中国农夫与婢仆之辈，日常谈话或隔了一日会面的时候，彼此非常客气，其殷勤的程度胜过欧洲所有贵族。 至于中国官吏，更可想象而知。 彼等谈话间，从不侮辱别人，亦不得将其愤怒、憎恶、愤激之情现于辞色。 可是在欧洲即或殷勤，或恳切谈话，也不过最初接近的几天，一到彼此相熟，便毫不客气，一不客气很快便会变成讥讽、愤怒，乃至结怨成仇。 反之，中国人间，无论邻人也罢，婢仆也罢，因为生活习惯的原故，总是常常保持着一种礼貌。

从政治方面来说：

那大帝国的君主，由于彼自身的伟大，虽则为人，却如神一般受人崇拜，一切唯命是从，这不是很可惊异的吗？ 这位皇帝，圣德与圣智都极端发达，遵守道德，尊敬圣贤，臣下望尘莫及，高高在上，这不是很可惊异的吗？

还有他处不易发现的事实，如在欧洲现在全数的伟大君主，对于内阁和会议，不免有所忌惮，中国则所忌惮的却是历史，同时对于子孙的敬意，亦如宗教一般。 为要避免彼所设史官对彼不名誉的事实的记载，彼自身的行动便须加以检点。

现在中国的康熙帝可以说是空前的伟大，他对欧洲人极其宽大，但为保持其皇位尊严的原故，不曾宣言公认基督教。 却是很明白地，如果不允许基督教的话（这是由于传教士的努力），则此君主之伟大而有益的思想，即将欧洲工艺与科学输入中国，便不会成功。 由此一事，可见彼实较彼之一切顾问官更具远大的见识。

依我意思，此伟大的圣智，实在于中国人的圣智之上，加入了欧洲人的圣智。何则？中国学术方面，在彼幼年时即受普通以上教育，只要注意到彼试验中国官吏，那一种严格的考官的态度便明白了（这是表示一个学者的最高程度）。但当基督教徒呈递请愿书的时候，彼却照着订正大学者所写请愿书的程度，依其自身文字，很妙地把自己的思想表现出来。

如此他为人民精确地知道科学与判断不至误谬起见，乃因耶稣会士比利时人南怀仁的指示，注意于欧洲科学。这时欧洲科学的趣味在帝国里尚未经人注意，因之关于事物的知识及理解，彼较之一切中国、满洲人，不知优越许多。这恰如将欧罗巴的塔放在埃及三角塔的上面。使我想起在罗马时，耶稣会的杰出人物闵明我怎样对我赞美这位君主的德智，几疑为一种闲话。为什么？因为这位皇帝对于人民的正义、仁爱，还有谦逊等道德，惊人的知识欲望，几乎是不能相信的。他可以不顾同胞亲王及国内高贵人物的景仰崇拜，却与南怀仁共闭一室之中，如师生相对，每日耗费三四小时，以从事机械学、数学的研究。因此彼竟能了解欧几里得《几何学》的证明，学会三角术的计算，对于天文现象也可以用数学表示出来。不但如此，依 Ludovicus 师（Ludovicus le Comte，李明）回国发表关于最近中国的报告，则此君主曾亲著《几何学》作为教科书，教导王子们以此科学的真理要素。他的希望是使自己家族能在世袭的帝国中输入科学，即他死了以后，还可依此使人民得到幸福，我以为在人类中是没有比这个更为优美的行为了。

因为作者认为康熙帝是理想中最贤明的君主，故在 1699 年本书的第 2 版，增加了拉丁文译的白晋的《中国皇帝传》共 128 页，译者即他自己。这就可见莱氏对于中国政治是如何崇拜的情形了。[1]

---

[1] 坂口昂：《ライフツツの〈支那の最近事〉にンンフ》，见《支那学论丛》，页 873—876，康熙帝の传记。又关于此书，麦开尔《莱布尼茨与中国传教》，页 37—58 亦有专章述及。

由上莱氏赞美中国的道德与政治，结果便以为在实践哲学方面，中国实远胜欧洲，但在思辨科学方面，中国又不如欧洲远甚；所以，为人类的一般幸福和交换双方的文化起见，莱氏极表同情于传教士的行为。因为“它可以将中国数千年努力的结果输入欧洲，同时又将欧洲所有的输入中国”（1697 年 12 月 2 日给弗查斯的信）。 用马弗利克的解释就更明白，就是“他希望传教士教中国人以启示的宗教，同时中国人教欧洲以自然宗教、道德与政治”[1]。 所以莱氏满怀希望地又说：“中国传道者能够教给我们以自然神学的应用与实行，作为我们传授他们以启示神学的交换条件，因此中国便有遣送传道师来欧洲的必要了。”[2]

(3)《书简集》中所见之中国文化观

莱布尼茨一生为事业而忙，所著《神正论》（*Theodicée*）以外，没有很大的著作。 遗稿《人类悟性新论》（*Nouveaux essais sur léntendement human*）1765 年才发现出版；1714 年的《单子论》（*Monadologie*）和 1687 年的《形而上学论》（*Discours de Métaphysique*）都只能代表他思想的一部分。 实际来说，莱氏却是极博学多能的人，他的全部遗稿大部分尚未发表，现存于汉诺威图书馆的，只就札记中备忘录一项，已有一万五千余通；至于与人往来的书信，经汉诺威图书馆馆长菩登曼（Bodemann）的初步整理已有目录（Hannover， 1889）一册，还有札记目录（Hannover， 1895）一册，又库士拉（Louis Couturat）所著《关于莱布尼茨写本目录》（Paris， 1903）亦可参考。 在这些札记与书信之中，最可珍贵的是与中国文化发生关系的一些书信，如与法郎克（A. H. Francke）往来的书信，与白晋往来的书信。 法朗克因莱氏影响成为提倡中国文化、中国思想之最有力的同志。 他们往来的书信，有 1697 年 7 月 9 日法郎克与莱氏函，同年 8 月 7 日莱氏与法郎克函，同年 8 月 14 日法郎克与莱氏函，同年 9 月 30 日莱氏与法郎克函，1699 年 4 月 6 日莱氏与

---

[1] 马弗利克：《中国为欧洲的模范》，页 19。
[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 80。

法郎克函，同年 8 月 12 日法郎克与莱氏函，均收入麦开尔所著《莱布尼茨与中国传教》附录中。[1]现在只就他与白晋往来的书信来说，从 1697 年 10 月 18 日最初通信至 1702 年 12 月 8 日最后复信，往还共七次，见五来欣造《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》中。[2]在这些未曾发表的书函集中，莱氏对中国文化的观察实有很大的贡献。兹根据五来氏所著书，略述之如下：

六十四卦与二元算术　1701 年 11 月 4 日白晋寄给莱氏的信，依据信中所述，知道莱氏曾提及二元算术问题，并送从“0”至“32”的数表，白晋认为这和易卦配列相同，这种数学从“32”以下，还可引申下去，最后并送莱氏以《易》六十四卦圆图，和圆图内包含按八卦配列六十四卦的方图，这就是现藏汉诺威图书馆、曾由莱氏附上号数、并由白晋加上 αγω，καγτω 希腊字的木版图（第一表）。

莱氏研究此六十四卦图之数学的配列顺序，结果发现了和他在 1678 年发明的“二元算术”（Arithmétique binaire ou arithmétique dyadique）完全相同。[3]莱氏为发明微积分的数学家，其二元算术原理在丢同的《莱布尼茨全集》第一卷第一部页 207、201 及库士拉所著《莱氏逻辑学》（*Logique de Leibniz*）的附录里均有记载。大意以“0”与“1”表示一切数目。由“0”与“1”引申，便可表示宇宙万有的数，这和《易经》以“阴”与“阳”引申，表示宇宙万有原理者，极相吻合。试将二元算术以“0”与“1”为数之起点，演之如次（第二表）：

把此数表与宋儒邵康节演六十四卦次序图比较一下，六十四卦用阴阳二符号，顺次递增，“--”即是“0”，“—”即是“1”，引申之如“000000”即䷁坤卦，“010010”即䷜坎卦，“101111”即䷍大有卦，依此类推，如第三表。

---

[1] 麦开尔书，页 214—224。
[2] 五来欣造书，页 435—453。
[3] 罗菩泰姆：《传教与京廷之耶稣会士》，页 252，述莱布尼茨亦称他的二元算术 (binary arithmetic) 得力于中国的八卦 (Pa Kua)。

第三表以二元算术之数学记之，从“0”至“63”即合六十四卦的数目。 第四表以“黑”“白”分阴阳，▨或▩即为阴，□即为阳，例如艮卦，“白黑黑白黑黑”，以易图表之为䷳，以二元算术表之即为“9”数。 又如复卦，如表为“黑黑黑黑黑白”以易图表之为䷗，以二元数学表之即为“32”数，依此类推。 先懂得这个秘诀，便对莱氏的二元算术很容易明白了。 案二元算术的体系，如第四表以下所列。

第五表右边第一行表示从“0”至“63”之数，第二行以下所列数字，与第三表演算图相同，惟读法不同。 又第六表从“0”算起，第五表则从“1”算起，有些不同罢了。 如第六表以“--”换“0”，以“—”换“1”即成第七表，与第一表相同。 由此可见易图六十四卦的配列，与二元算术完全吻合。 因此莱布尼茨在得到六十四卦图木版图的时候，即在上面应用二元算术，加以号数的记号，以为易的配列顺序，和他在数学上的新发明可相印证，而大加赞叹不置。

我之最近不可思议的发现，换言之，即因读三千余年前伏羲——中国最初君主且为有名哲学家之一——的古代文字，发现秘密，对中国人实在是一件愉快的事，可以先许我们入国罢！ 因为中国人在二千年前便已失却这文字的秘密读法，在这书里，包含着不可思议的神秘（mystere cabalistiques）。 我从来未曾用过的新的计算方法，居然由我去发现了，这新方法能给一切数学以一道新的光明，因此方法，人们可以解决了许多困难。 就关于这方面的材料来考察，我以为古代伏羲已得到此方法的关键，只要注意文字本身，或传教师刻射的《中国图解》，或柏应理及其他的著述，都很容易明白的。 就是从中国人《易经》六十四卦的文字，也可以看得出来。 这就是白晋送给我一本中国书的附录，却正和我给他所说明的原理完全符合。

约 1701 至 1702 年间，莱氏给白晋的一封信说：

再提到大函的重要问题罢！ 这就是我的二元算术和伏羲易图的关系。 人们都知道伏羲是中国古代的君主，世界有名的哲学家，和中华帝国、东洋科学的创立者。 这个易图可以算现存科学之最古的纪念物，然而这种科学，依我所见，虽为四千年以上的古物，数千年来却没人了解它的意义。 这是不可思议的，它和我的新算术完全一致，当大师正在努力理解这个记号的时候，我依大函便能给它以适当的解答。 我可以自白的，要是我没有发明二元算术，由此六十四卦的体系，即为伏羲易图，耗费了许多时间，也不会明白的罢！ 我之发明新算术是在二十年前，我认为以“0”与“1”表示的算术，较之从来所有的更进于完全之域，是有不可思议的效果的。 但在我没有做到更成功以前，暂仍不愿发表，又以种种事情和思想关系，妨碍了不少工作，因此在任何的印刷物上始终不曾发表出来。 正在这个时候，为贡献大师，以解释中国古代的纪念物，而收重大效用，真不知喜欢得怎样似的，这其间一定是有天意。 若更得适当的人，作再进一步的研究，在大师的解释以上，加上新的方法，那末更可以因此唤起中国皇帝及重要官吏的注意了。

接着莱氏便讨论六十四卦圆图和圆图内所含方图的关系，以为圆图和方图是一样的，可以由圆图来说明方图；且以为圆图之作，说不定是模仿地球的。 圆图的排列，一方面从右下方“0”与“1”开始，到右方的最高处，接近中心线上之 011111 即“31”数；另一方面从左下方“100000”即“32”开始，到左方的最高处即“63”数。 莱氏以为邵康节圆图顺序所以这样不规则的原故，是因与伏羲方位图的不规则相符合的结果。 因为这一封信曾提及邵康节，且完全以邵康节的图学来说明二元算术与六十四卦的关系，这不是很容易看出他和宋儒理学的密切关系吗？

易图之宗教上的意义　莱氏主张中国的古代信仰与基督教相同，以

易图为例。 在给白晋的信里说：“关于二元算术，说起来不外0与1的作用，即‘无’与‘一’的作用，这种算术的最大功用，乃在宗教上可用为创造的象征。 即在万物之初，只有一神，只有虚无的存在，而没有任何物质的存在。 这个虚无是相对的，非绝对的，换言之，即依不完全的程度，在被造物中存在本质的限制；而此限制对于纯粹实在，即纯粹活动的将来，不外一种进步的否定，这恰似圆为圆周所限制一样。我相信，中国学者照此考察出伏羲智慧和我们一致的时候，他们也很容易相信这个伟人是表现着万有创造者的神，神依其创造万有，而从虚无里产生出来。 如上从中国古典引出了阁下重要之教理问答一条，是很有讲给皇帝听的价值的。”莱氏又将八卦来附会基督教的《创世记》，以为“八卦即中国所认为根本的八线图，在伏羲是拿来显示创造的。万有皆从‘1’与‘0’而来，这个关系就是《创世记》的故事。 因为‘0’可说是先天地而生的虚空，次之七日之中，每日均表示着存在之物与创造之物。 最初第一日‘1’是神的存在，第二日‘2’即第一日所造天与地的存在，（在000010中，1为天，0为地。）最后第七日为万有的存在，因之最后一日即最完全的一日，所谓安息日。 因此一日创造功成，万物皆备，所以‘7’的写法应作与‘0’无关的‘111’”。这样以易图说明基督教义，可谓尽附会的能事了。

普遍文字说 莱氏热心中国知识，曾劝告克罗西（Le Croze）以研究中国语文有无限的用处。 在1697年他答白晋一函更提倡普遍的文字说，依他意思用哲学的符号来表示抽象的必然的真理，这是最合于科学的，而且这种普遍文字，对于言语隔膜的远方民族实有不可思议的效用。 为此，他很想利用中国文字。 1701年后因讨论二元算术与《易经》六十四卦的关系，又提出此点，以为伏羲画卦，含有文字学上的极大意义，我们最大的希望在把这种文字引申下去，以发明新文字。 这种普遍文字的计划，虽在莱氏一生尚未具体实现，但提出普遍文字而注意及于思想计算与数的关系，因而特别赞扬易卦文字，这一点却值得我们去注意了。

由上可见莱氏所受《易经》的影响，即它的二元算术甚至最有名的《单子论》，其中根本主张均和《易经》的道理相合。他从 1699 年开始为巴黎学院会员，1701 年他把二元算术的研究送给学院，在它的末尾不忘附载从《易经》六十四卦来解释这数学，认为应该使中国人知道此二元算术为欧洲科学之优秀所在，同时也使中国人知道中国世界观之悠久神圣传统，如《易经》是和此科学相一致的，这就对于基督教之中国传道大有所帮助了。1709 年他给菩塞（P. de Bosses）的信里又述此希望。他在劝彼得大帝从俄国的学院派遣对华传教团时，又重述了一遍。莱氏这样看重二元算术是为什么呢？原来二元算术即是一种辩证法。莱布尼茨的哲学虽然是建立在形而上学的基础上的，却包含着显著的辩证法和唯物主义的因素。列宁在《哲学笔记》中曾经说过："因此，莱布尼茨通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则。"[1]莱布尼茨说"自然界中的一切都是相似的"。列宁批道："这里是特种的辩证法，而且是非常深刻的辩证法，尽管有唯心主义和僧侣主义。"[2]又莱布尼茨看来，物体是在自身中具有活动力，具有永不静止的活动原则的实体，列宁批道："大概马克思就是因为这一点而重视莱布尼茨，虽然莱布尼茨在政治和宗教上有'拉萨尔的'特点和调和的趋向。"[3]事实上莱布尼茨虽然也和《易经》一样主张有神，但所谓神是变化的、发展的，是自然神教之神，正如费尔巴哈所说："他用自然主义来限制自己的有神论。"[4]所以马克思在写于 1842 年的一篇论文里[5]竟说："莱布尼茨如何被布朗施威克农民起了个绰号'Löwenix'（不信教的人），并且被英国人克拉克（Clarke）和牛顿的其他拥护者责备为无神论。"尽管莱布尼茨的哲学

---

[1] 列宁：《哲学笔记》，人民出版社，1960 年，页 427。
[2] 同前书，页 431。
[3] 同前书，页 428。
[4] 同前书，页 438。
[5] 见《第 179 号"科伦日报"社论》，《马克思恩格斯全集》，第一卷，人民出版社，页 115。

体系和《易经》一样存在着某种神秘主义和唯心主义的成分，如所谓预定的调和，所谓乐观哲学，认世间万事皆为前定，都是尽善尽美的；但《易经》既然在形而上学的基础上包含着许多自发辩证法和朴素唯物主义的因素，那么莱布尼茨受其影响，怪不得更显出它的进步作用了。

（二）莱布尼茨之宋儒理气观[1]

17 世纪法国哲学家马勒伯朗士以中国哲学为无神论，而加以批评；但在另一方面，却有德国大哲学家莱布尼茨，对于此种无神论的批评取辩护的态度。 不错，宋儒理学是很容易为欧洲学者、宗教家误解为无神论或唯物论的。 裴化行所著《天主教十六世纪在华传教志》[2]说及《天主实录》一书的著成，“因为罗明坚和利玛窦知道中国学者受到宋朝理学派唯物主义的流毒，开始便解释天地间有一真主，随后就明天主的存在、天主的本性及其奥妙”；这是何等明白地注明耶稣会士对于宋儒理学所取反对的态度。 龙华民所著《关于中国宗教之几点疑问》和方济各会士栗安当所著《关于中国传教事业之几个要点的评论》都是极端的例子。 他们所攻击的孔门教理，即是宋儒之理气二元论，然而宋儒之理气二元论终究是和唯物论、无神论不同，又笼统地不分古儒与近儒，也容易使人发生反感，所以即在耶稣会士之中，葡萄牙人鲁德照即有《驳龙华民神甫汉文天主名称及礼仪问题等主张》之文一篇（见 Sommervogel： *Bibliethéque* 所引）。 不消说，哲学家的莱布尼茨读了龙华民与栗安当的著作以后，更要起而为儒教辩护。 他虽不知道理气二元论是宋儒的学说，却无意之中为儒教辩护，即为宋儒的理学辩护。 他为此起草一篇给法国当时摄政的顾问累蒙（M. de Rémonde）

---

[1] 参看麦开尔：《莱布尼茨与中国传教》中 Li、Ki（页 112 以下）各项；平诺：《中国与法国精神哲学的形成》第二编第二章 Les Philosophes，页 333—340 Leibniz；赖赫淮恩：《中国与欧洲》中 The Enlightenment 一章，页 75—98，或德文原本 Aufklaruun 一章，页 84—97；五来欣造：《ライプニッツと儒教》第五节第二款，儒教の的自然神学に对する彼の见解，页 406—422。

[2]《天主教十六世纪在华传教志》，页 265。

的长篇书函，1715 年 4 月 1 日所发，现收入丢同之《莱布尼茨全集》第四卷第一部页 169—210，及科陀尔（Kortholt）之 *Epistulae ad diversos* 第二卷页 414 以下。 莱氏这篇著作在礼仪问题上，无疑地是站在主张儒教之“天”与基督教之“神”为同一的耶稣会派一边；然他实更进一步，主张宋儒之“理”与基督教之“神”完全相同，这就已经超出耶稣会士的学说范围，而为莱氏的特殊贡献了。 通信全篇分为四部分，第一部论中国人之神的观念，第二部论被创造物、第一原理、物质及精神，第三部论人类之灵；第四部则是关于《易经》的解释。 现在试将与本题有关者略述如下：[1]

1. 理

第一，理即是神，决不是物质。 由莱氏看来，中国人确知精神的本体，但不认这个本体是和物质完全分离，这好比基督教徒中主张天使持有肉体一样。 “中国人关于神的见解，依中国人的感情，赋予神以形体，认为世界之灵，这正如古代希腊、亚细亚的哲学家以神与物质结合，而肯定其存在一样。”但我们不能因此便认中国的“理”为物质论。 中国人之祭六宗、山川、群神，虽有似于信奉偶像教，然亦不过如古代欧洲学者及教父赋予鬼神或天使以一种形体而已。 所以“我们不能同意于龙华民及其所引熊三拔的话，以中国人附身体于精神之上，便不认其知有精神本体”。 “而且中国古代著者主张‘气’即物质的生产，应属于‘理’即第一原理之下，这不是错误，不过应加以说明；只要注意近代中国哲学家以神为最高知识，位于物质之上，就很容易明白了。 所以要确认中国人知有精神本体，便先须承认‘理’即规范为最初的创造者，万物的原理，相当于我们的神。 这个‘理’决不要认做如物质之为被动的、粗重的和一切绝缘的，乃至无规范的东西。”于是莱氏更进一步，对龙华民之理的解释下一批评。 龙华民谓中国哲学之“理”，因有最完全的特征，一见似乎可以解释为神，但理是有一种

[1] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 406—422。

缺点，即有物质之缺点，故理称之为神，不如称之为第一物质（Premiére matiére）。却是莱氏驳他："即使中国人由于忽略的结果，而陷于矛盾论调，可是仍不能因此便下中国之理称之为神、不如称之为物质的轻易结论。我们可以暂且停止讨论，先注意在这两个断定之中，那一个更为明白，在那里是否尚有第三种的解释？又中国人所谓'理'，谓为带第一物质的性质，不如谓其带有更多之神的性质。何况在此两说之中，神的解释，和他们学说之其他部分，更容易联络起来？那末我们为什么还不肯承认理即是神呢？"

第二，理是太极或上帝，决不是无生命、无感情，乃至无灵明知觉的东西。依照栗安当的批评，以为中国人一方面以理、太极或上帝含有神的性质，另一方面又不认其有灵明知觉，这种信仰很明白是矛盾的了。但莱氏驳他："要是有这样矛盾，为什么不取肯定善的性质方面，而排斥恶的性质方面的办法呢？理、太极或上帝是最初的统一，纯粹的善，造成天地的原理，即使同时自身不包含万物，但为互相沟通（Pour se communiquer）的原故，而创造万物，那末不能不说创造便是他自身的知识，一切万有便是他的本质，又可以说是他的性质。理、太极即上帝，预见一切，处理一切，又不能不说是有全能的知的性质了。中国人所以不致矛盾，即因对于这些大事没有将他认为无生命、无感情、无灵明知觉的东西。即使在他们的学说中发现矛盾，那也不过是教派的不同罢了。"

第三，理是最高的统一，一即一切，决不是部分的。莱氏因反驳龙华民，得到如下的结论："中国有'一切即一'与'一即一切'的谚语，可互相对照。依此谚语的意思，则神为最初的一，其成果的完全即在于其原因之中，决不在乎形式；换言之，即此一切的一'神'，决不是完全的物质。成果的完全，由于流出（emantion）而有，因为这个成果是神直接的成果。神常因成果而接近现在，依据他们的受动性，并在其所具有的完全之中，显示了自身。因此我们可以说神是充满一切，神即万有，万有即神；神为圆，同时又为圆心，因为神是无处不有

圆心的圆的原故。这‘一切即一’的公理，以龙华民所说为证，中国人所谓理为完全的统一性是不可分的，而更无可疑了。因为分割尚不可能，当然更无所谓部分的了。”莱氏更从泛神论的立场上，指出“有些人虽不以理为第一物质，却认理为第一形相（Premiére forme），这第一形相即世界之灵（Âme du monde）。古代多数的哲学家，阿维罗伊（Averroëstes），或某种意味上的斯宾诺莎，均以特殊之灵为世界之灵的变化，好似第二物质为第一物质的变化，如此则特殊之灵不过在世界之灵的某部分中发生作用。这种学说并非不能成立，各物各有自己，各有自己的个性，特殊物质不过第一物质变化的结果，因为后者实持有部分的原故。然而第一形相，即是纯粹活动，是无所谓部分的，因为第二形相，不从第一形相产生（produit de）而依于第一形相产生（Produit par）。我们不能否认有些中国人犯此错误，却是古代中国人的著述中却找不到证据，只有龙华民从近代官吏（儒者）得到材料，才有这种说法，我们却相信中国古代经典，承认与理不同，而又从理产生出来的本体存在，是无所谓矛盾的。”

2.“理”与“气”之关系

次之，莱氏论及被创造物、第一原理、物质及精神。在这一章，他就宋儒所说“理”与“气”的关系，订正龙华民的学说，以为“理”即“太极”，气为第一物质，是太极所创造的。他的结论，谓“理”是永远的，具有一切可能的完全性，一句话来说尽，“理”即我们所谓“神”之意义。因为理与上帝是同一事物，所以我们很有理由，以上帝一名称呼它；而且利玛窦不是说过，中国古代哲学家以上帝为最高的存在，这不是证明了中国人是有神的知识吗？

莱氏更以次论及上帝与道的关系。以为中国人崇拜天，以天为神，理支配一切，即是天之自然法则；这个法则又可称为天道，天道与理是同一的。虽然第一原因存在宇宙万物之中，理却是宇宙中最完全的东西，所以高高在上，而此在天之理，效用极大。中国人崇拜上帝，不是如栗安当所称“物质的天”，而是支配天的法则，即是

“理”；所谓“天命”，所谓“天则”，即是我们所谓理性之光。 逆天是违反理性的行为，顺天即是服从理性的法则，不但没有丝毫恶意，而且就其根本来看，是纯粹基督教的。

次之更论及在上帝下位的所谓“鬼神”。 依莱氏解释，以为中国古代哲学家以鬼神为天地最高君主的大臣，支配下位物体，又为诉于人民想象力的原故，为特别物，创造了许多相当的鬼神名号。 因为他们说一切即一，此唯一的原理“德”，到处表现于特殊物的异象之中，即如四季之神，山川之神，和支配天的上帝是同一的。 在此，莱氏便介绍了自己的哲学学说以与中国哲学比较，以为中国哲学将一切归于自然的原因，这种合理的态度很值得赞美。 他最后对于中国人信仰的结论是：“我不想在任何点上批评中国人的信仰，概括地说，我的意思以为他们哲学家的企图是在尊崇理，即最高的理性。 此最高理性到处表现着、活跃着，在粗重的物体里，又依下级鬼神而间接表现于有道德的大臣的灵魂里。 这些哲人对于最高圣智所特别表现的对象亦加以敬意；然而各人均依照法则，而尊敬其适合于自己身份的对象物，如皇帝祭天地，贵族祭山川，学者崇拜大哲学家、大立法家的精神，又各人对其家族中有道德的灵魂，亦须表示敬礼。”

3. 人类之灵

次之更进而论及人类之灵，反对龙华民和栗安当的说法，因为两人均认中国误于儒教的无神论，以为中国人的宗教不过一部喜剧。 依莱氏意思，则中国古说确实承认灵魂为永生不灭，但不谈天堂与地狱之说，只有道家才说及地狱与极乐世界，近代中国学者均不睬来世，以一笑置之；然而君主为管理人民，在赏罚之外，更提倡神道设教，又为崇德报功之故，而有祖先崇拜的遗风而已。

总之，莱氏对于中国的自然神学，大体上是取辩护的态度，而认理即神说和他的哲学相同。 他根据宋儒的“理”建立了它的哲学中心，所谓“理由律”。 他用种种名称如云“我的大原理”，或“最高秩序之法则”，或“一般秩序的法则”，或“神之主要企图或归宿”，而要之

其和宋儒理学的关系是很明白的。 关于这点小林太市郎所著《中国思想与法兰西》[1]书中颇有发挥。 他并指出莱布尼茨在他著《单子论》以前从“理由律”建立它思想全体系的基础，这是已经周知的事实，可是理由律是从那里来呢？ 在莱氏 1670 年所写的书都只言及对称律，但在 1687 年《中国之哲人孔子》出版以后，在那里《大学》《中庸》及《论语》均有朱子注的拉丁文译本，莱氏读了这书以后，才发明“理由律”(Principe de Raison)，这分明是受了宋儒程朱所说“理”的影响，故以“理由律”为其哲学全体系的核心。 由此影响更可见莱氏和宋儒理学关系之密切。

末了更应该注意的就是莱氏不却是一个大哲学家，受了中国哲学的影响；而且是一个实行家，要积极地提倡中国学术。 所以在他发现中国人理神的信仰以后，便格外注意沟通中西文化。 他极力主张当时应该设立学会，设立包括异教徒的世界教会，最先网罗世界的全部知识，编纂百科全书辞典。 这个计划他记载在他 1676 年 2 月在巴黎时所写日记里，并且他曾将此种希望寄托于俄皇彼得大帝，想从西伯利亚方面，和中国接近。 又于 1697 年 10 月 12 日致书于东方学者罗道福 (Ludolf)，希望俄皇能使欧洲与中国相结合。 不但如此，他因主张中国文化与欧洲文化应互相交换，欧洲应该接受中国的文化，所以竭力计划在法国、德国、奥地利、俄罗斯设立学士院，其中均设有中国学研究之一部门。 据福兰阁 (Otto Franke) 所述：“它最初的结果就是普鲁士科学会的建立，随后又有德雷士登 (Dresden) 科学会之建立，再后又有彼得堡和维也纳的科学会的建立。 普鲁士学会已在 1700 年产生出来，维也纳学会已在 1704 年产生出来，至于彼得堡学会则延至他死的时候。”[2]“这些学会不过几年就出版关于中国文化的书籍不

---

[1] 小林太市郎：《支那思想のフランス》，页 118—122。

[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 83。 又 Franke：*Leibniz und China*，见 *Aus Kultur und Geschichte Chinas*，S. 313—330，关琪桐译《莱布尼茨与中国》，见《中德学志》，第二卷，第一期。

少，而且从事于蚕桑的培养，成绩也很不错。 莱氏还很注重中国医学，指出中国医学的优越性，在 1669 年所草《关于奖励艺术及科学德国应设立学士院制度论》中他说：‘在医学方面，中国的规程不论如何愚蠢奇僻，而它总比我们的要好些。’他还写信给传教士敦促他们翻译那些优于现代法律的中国古代法律和天文学与医学著作，并要求他们解决一些中国医学上的问题。 莱氏这种对于中国狂热的求知欲，几乎把中国的物质文明理想化了。”[1]

（三）莱布尼茨之影响——沃尔弗

莱布尼茨的中国文化观影响很大，尤其重要的是赖赫淮恩书中所特别注意的两大哲学家，法郎克（A. H. Francke）和沃尔弗都是在莱氏的影响之下而提倡中国思想中国文化的。 法郎克还偏重于传道事业方面，他于 1692 年曾在哈尔大学讲授东方语言，1707 年在哈尔（Halle）设立一东方神学院（Collegium Orientale theologicum）并设有中国哲学研究一科；不过他的贡献仍在教育方面，对于莱布尼茨沟通中西文化的计划似乎尚少尽力。 只有沃尔弗和莱布尼茨一样，极其崇拜孔子哲学，而且影响比他的先生更大。 沃尔弗对于中国哲学的兴趣，是非常偶然地通过莱布尼茨对中国文化各领域的赞叹所引起的。 沃尔弗在一本于 1717 年在莱比锡发表的作品 *Actaetuditorum* 中公开了对莱布尼茨生平和作品的评价，在此评价中，他强调了莱布尼茨对中国文化的兴趣以及莱布尼茨和在中国的传教士的通信（捷·A. 茨米普耐尔：《中国老子与沃尔弗》页 60，《哲学译丛》1962 年 5—6 号）。 莱布尼茨用外国语著书，影响不过少数的政治家和学者，沃尔弗则完全将孔家思想用德语遍布于大学知识思想界，收到很大的效果。 他有一次在 1721 年 7 月 12 日在哈尔讲演《中国的实践哲学》（Oratio de Sinarum philosophia practica）[2]，

---

[1] Franke《中国与欧洲》，页 316；《莱布尼茨与中国》，页 10。

[2] 此书附关于 Intorcetta，Couplet，Noël 等笔记，法译本译者 J. H. Formey 收入 1748 年 *La belle Wolffienne*.

这在德国哲学史上可算一桩大事，同时也是使欧洲学者了解中国哲学的重要文章。因沃尔弗的提倡，其结果在他哲学的全盛时代，中国哲学竟得到普遍的影响了。赖赫淮恩所举两人以外，五来欣造著书中[1]更举及两人，一为沃尔弗弟子彪芬革（Bűffinger）关于中国哲学的著述：*Specimen Doctrinae Veterum Sinarum Moralis et politicae*；*Tauquam Exemplum philosophiae Gentuim ad Rempublicam Appli-catae*；*Exerptum libellis Sinicae Genti ollassi-cis*，*Confucii sive Dicta*，*Sive Facta Complexis*，1724，Frankfurt。此书内容论及中国之道德及政治哲学，中国教育与欧洲哲学神学及道德的比较，最后附录关于中国文学的短篇论文，在这本书里彪芬革特别赞美中国道德和政治相结合的一点。其次，卢多维西（Carl Günther Ludovici）在其所著《评论莱布尼茨哲学之全部发展史》序言末了有重要的一段，述及研究莱布尼茨与沃尔弗的世界观，须先研究柏拉图和中国的哲学。这不是很容易看出，莱氏和沃尔弗哲学在德国当时实有很大影响，结果将中国的哲学完全介绍给德国的一般知识思想界吗？

最可注意的，自然还是沃尔弗的学说。[2]1707 年他因莱布尼茨的介绍，得充哈尔大学的数学教师，同时讲物理学及哲学，后因德文及拉丁文著述的成功颇享大名，因为同事的嫉忌，不久便与同大学的神学家们发生冲突。当时大学方面以虔诚派的正统神学派占势力，他们以为理性只是信仰的仇敌，尤其是教授朗格（Johann Joachim Lange）觉着使学生听沃尔弗讲义很是危险，法郎克也抱同样见解，因此呈请政府明令禁止沃尔弗讲演哲学。沃尔弗也不肯示弱，对于这些神学教授不断地下批评，因此不幸的大事件便忽然发生了。当 1721 年朗格教授升任大学副校长的时候，沃尔弗照例对继任者献一祝辞，他乘此机会试用拉丁语

---

[1]《儒教の独逸政治思想に及ばせる影响》，页 456—457。

[2] 五来欣造：“クリスチヤン、ウオルフと儒教”，见同上书第五章，页 474—528；赖赫淮恩：《中国与欧洲》中 The Enlightenment 一章，或德文原本 Aufklarung 一章，页 93—96。

讲演《中国的实践哲学》，极力赞美儒教，稍带着轻视基督教的倾向。这么一来，便给反对派以攻击的口实，结果政府便命令他在 48 小时内，迅速退出哈尔大学及普鲁士国境。关于这件事情，德国蔡勒 (Zeller) 曾把他和费希特从耶拿大学放逐事互相对照，他说：

> 在德国哲学史上有两件很相似的事情，就是沃尔弗在哈尔大学被逐，和费希特之离开耶拿讲坛。这两件事情中，尤以前者的意义格外重大。

又霍甫丁在《西洋近世哲学史》中，也有简单的叙述。[1] 他说："沃尔弗因为他的学说，曾完全使其走入暂时苦恼的境地，因为国王腓特烈·威廉一世 (Friedrich Wilhelm I) 以其学说中包含有宿命论，而解除了他的大学教授职务，甚至限其于 48 小时内离开国境。"但霍甫丁还没有明白说出沃尔弗之离开哈尔大学，完全是为着提倡儒家学说的结果。关于此事的经过，以巴托美斯 (Bartholmess) 所著《柏林学士院哲学史》(*Histoire philosophique de l'académie de Berlin*) 所记为最详尽。沃尔弗与虔诚派的正统神学派的冲突，实际即为理性论哲学与信仰的冲突，换言之即哲学与宗教文化的冲突。哲学史家蔡勒曾注意于这种冲突的原因，他以为这种冲突从莱布尼茨时代已经开始，不过莱布尼茨与虔诚派的创立者斯培纳 (P. J. Spener) 虽发生冲突，影响很小。沃尔弗则以本国文字作通俗宣传，而且他的哲学精神根本和正统派神学绝不相同。正统派神学主张超自然主义的信仰，沃尔弗则用数学的方法，每一事物均须找出理性的根据。他要将超理性的变为理性的产物，超自然的变成自然的信仰，这当然和虔诚派的正统神学发生正面冲突，结果便不得不引起绝大的学潮了。本来在哈尔大学之中，沃尔弗和朗格私人的感情就不很好，如大学助教一职，沃尔弗推荐他的弟

---

[1]《西洋近世哲学史》，页 118。

子吞密格（Thümmig），朗格则为其子力争，结果沃氏是胜利了；又朗格怂恿沃氏弟子斯特勒拉（Strähler）著《关于神世界灵魂之沃尔弗思想的批判》均为好例。 却是沃氏学说在德国当时实为支配一时的新思想，颇受学生欢迎，1721 年 7 月 21 日《中国的实践哲学》的讲演又指摘朗格，称之为“滥作者”（poly-graph），当然更引起神学教授们的反感，所以在这事件发生以后，哈尔神学部的教授便立刻召集会议，对于沃氏的演讲辞提出 27 条的误谬之点，且加以面责。 1725 年沃氏将演讲辞公开发表，并作答辩，乃神学部的教授们又运动分科大学长法郎克作友谊的忠告，要求沃氏交出原稿，竟遭拒绝，事情总算一时平静下去了。 却即在那时，大学方面学生因对新副校长不满，要求沃氏复任，因此朗格非常愤怒，一意运动宫廷，驱逐沃氏，结识了一位侍臣中有名的滑稽家干达林（Gundling），把沃氏学说形容得非常可怕。 当时国王腓特烈·威廉一世，本是一介武夫，他除了军队、宗教、金钱以外，什么也不知道，因轻信谗言，大为震怒，遂于 1723 年 11 月 8 日下一阁令，命沃尔弗于 48 小时以内离开哈尔及普鲁士国境，并附言，如不听命即处绞刑。 同时放逐者还有吞密格和另一位教授。 沃氏教职以朗格的亲子代之，于是沃尔弗的反对党大告成功。 朗格原意只想限制沃氏讲学及著书的自由，接到国王严令，反而狼狈至于废寝忘餐者三日三夜，表面的胜利终抵不过内心的不安，何况这种胜利也只是暂时的呢！ 马克思在 1842 年一篇文章里曾用讥笑的语气来批判朗格说：“不学无术也没看到它是在充当告发沃尔弗的约阿希姆·朗盖的角色。 朗盖认为沃尔弗的先定学说似乎会使士兵临阵脱逃，削弱军纪，以致瓦解整个国家。”[1]对于这不学无术的朗格和政府的压迫，那时第一流学者均抱反感，而表同情于沃尔弗方面，从前不注意他的学说的人这时也开始注意了。 于是关于沃氏哲学的内容、价值或基督教的问题，遂成为学界议论中心，因此而著的书差不多有 200 余种，而其中有 130 种

---

[1] “第 179 号‘科伦日报’社论”，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 128。

反对他，有 90 种是赞成他的：一方面有人攻击，另一方面有人拥护，攻击的有乌布萨拉（Uppsala）大学，拥护他的有赖德（Ryde）、波伦亚（Bologna）、斯德哥尔摩（Stockholm）等大学。瑞典国王聘他为摄政的顾问官，彼得大帝则招聘为圣彼得堡学士院副院长，不就则畀以年金，甚至某处炼铁工人华格纳（J. V. Wagner）也取笔援助沃氏，而攻击朗格。这种论争继续至 20 年之久，而在当时青年人物总是狂热地站在沃氏一边。沃尔弗被哈尔大学驱逐，不过 10 年之间，舆论把他推举出来，其结果他的哲学更为有名，甚至于支配那个时代了。

照实来说，沃尔弗学说主张孔子哲学和基督教并不冲突，这只算莱布尼茨中国文化观的引申，不算什么创见，然而当时德国政府和学校当局，竟认他的演讲辞近乎无神论，把他驱逐出境。这一放逐倒把孔子哲学格外得到意料不到的成功。沃尔弗既离开哈尔大学，因黑斯卡塞尔（Hessekassel）国王的同情，即被聘为马堡大学教授，为该校学生所热烈欢迎，沃尔弗在这个大学工作共 17 年，可算马堡大学最光荣的时代。在那样规模很小的大学，却拥有 100 名以上的听讲者，因而他在经济上也富裕起来，收入很多，同时又蒙宫廷的优遇，生活非常幸福。1740 年普鲁士国王腓特烈·威廉一世逝世，他的承继者腓特烈大帝（Friedrich der Grosse）是后来世间的雄主，一向赞美沃尔弗学说，为表示他尊重思想自由的原故，他特别聘请沃尔弗回哈尔大学，并任以宫中顾问与柏林学士院职务。又 1739 年腓特烈·威廉一世因沃尔弗曾出版伦理学，以第一卷进献皇太子、第二卷进献国王，颇感以前措置的错误，遂下令普鲁士各大学均讲授沃尔弗的学说，因此沃尔弗对于孔子哲学更有发挥的机会。由此事实，更可证明中国文化在启明时代是有重大的影响无疑了。

沃尔弗是德国启明思潮的开创者，他对于中国文化的观察，即所著《中国的实践哲学》一书，当然很值得我们注意。在此演说辞中，可分为三大部分：第一，叙述中国的政治道德，即实践哲学的发达史，尤其注意孔子在中国的地位。第二，儒教与基督教的比较，即以中国实

践哲学的原理“自然性”或“理性”来和基督教的原理“神之恩惠”相对照，以明其性质的差别。 第三，讲明中国人的道德原理和作者所持的道德原理相同。[1]

在第一部分里，沃氏最先证明儒教为中国的传统精神，发生在孔子以前。 中国最古的君主同时即哲学家，或受支配于哲学家，要是如柏拉图所说哲学家的君主必为国家造福的话，那么中国人很早已经实行了。 从伏羲、神农、黄帝、尧、舜以至夏、商、周三代，中国均保有最完全的法律和政府。 尧、舜传贤而不传子，这时是中国的黄金时代，夏启以下，君主世袭，这可以说中国道德坠落的原因。 孔子则渊源所自，实发端于古代君主，叙书、传礼、删诗、正乐，因史记而作《春秋》，他虽不是一个创造者，却是中国圣智的复兴者。 中国人之尊崇孔子，有如犹太人之于摩西，土耳其人之于穆罕默德，基督教徒之于基督一般。 不但如此，中国人纪念孔子，对他学说之尊崇，几乎不能令人相信，且有过于吾人之尊崇阿波罗神。 又孔子的权威，有如昔日毕达哥拉斯或亚里士多德的权威，由他的弟子看来，孔子就是理性的代表，把他来和基督、穆罕默德比拟一下，就知道他的价值了。

在第二部分里，沃氏将儒教与基督教相比较。 前者以自然性为基础，后者以神之恩惠为基础，但神之恩惠并不是和自然性相冲突的。依人类的自然性而接受神惠，只有增加力量的好处；依神惠而得的知识，也自然而然和人的自然性相合。 因此理性与信仰可以互相调和，儒教和基督教也正是相反相成。 柏应理的报告曾举一个基督化的中国人为例，告诉我们：“基督教教义的结果补充了孔子的微言大义，与儒者不完全的哲学。”同样地基督教也有缺点，因此沃尔弗便暗示以儒教的道德原理，来补充基督教之所不及。

在第三部分里，沃尔弗极力为中国的理性主义张目，以为只有理性

---

[1] 五来欣造：《クリスチヤン、ウオルフと儒教》，第二节第二款——第五款，页505—523。

才是真正的道德原理。 又论中国的教育制度，以为在中国的幸福时代，即在吾人赞赏的贤明君主之下，在此帝国常有二种学校，一为儿童学校，一为成人学校。 儿童从 8 岁至 15 岁，理性尚属幼稚，只好实行感觉教育，及至理性发达，抱着高尚的目的时，才许进入成人学校。所以儒教学说的主要点，由沃氏看来，只是理性的教养，“古代圣人的主要任务，即在使理性达到完全的领域”。

虽然沃尔弗和莱布尼茨一样，只能间接从翻译的书籍里面得到中国的知识，如他自己所说，是完全依据于卫方济《中华帝国经典》一书，可是他对于中国的认识，有时超出译者的见解之上。 如以 20 年研究中国的卫方济，主张其书中所述不外指示家族与国家之浅近道德，沃尔弗则更进一步，宣言“我反对这种说法，在直观的一瞥之下，我发现了此等著述实隐藏着圣智的真理，只有学术才可以发现出来”。 他又说及“许多人都说因为言语隔阂关系，很难接受中国科学，这不算一回事，因为在我们的学派中，已经发现有可以补充它的地方。 却是这是一种武断的论调，只要我们更深一层来观察，便可发现，无论在道德政治之任何方面，我们都不能和中国人的原则相比较。 在孔子的著述中，虽有方法论上的缺点，缺乏欧洲人雄辩之风。 却是如果我们放大眼光，把握他们的一般法则，辨别出他们将地上政府建立于天上政府之确实的原则上面，那末便很容易发现他们是怎样具有最深的见解和最崇高的思想努力了”。

总上所述，可见莱布尼茨的影响，经过沃尔弗而更加扩大起来，沃尔弗用德国语言很普遍地宣传中国哲学，他的见解又在耶稣会士卫方济之上，所以影响更大。 一方面影响于腓特烈大帝，使他倾向于哲人的政治理想，一方面因尊重理性的原故，在沃尔弗等人的思想影响之下，发生了德国观念论的哲学。 观念论实际即是理性论。 《纯粹理性批判》的著者康德，他就是从哈尔来的舒尔兹（Schultz）的弟子，是沃尔弗的再传弟子，这可以说明德国古典哲学也可能间接地受到了中国哲学、特别是理学的影响。

第三章

中国哲学与法国革命

18 世纪欧洲所受中国思想的影响，德法两国稍有不同。 固然有人说：“18 世纪欧洲文明的缺点，一方面为君主政治的腐败，一方面为贵族政治的弊害；前者以法国为代表，后者以德国为代表。 在这个时候为医治上层阶级的利己主义，德法均需要一种救药，所谓启明专制主义，这就是中国孔家的根本思想。 然而在德国因有很好的医生，如莱布尼茨、沃尔弗等，又腓特烈大帝亦为中国孔子的间接信徒，运用他的政治手腕，消灭贵族政治的弊害。 但在法国却因受病太深，医师的力量不足，故其结果虽受孔家思想的影响，而不得不走向大革命与流血惨剧一途。”[1]说这话的五来欣造是站在封建统治阶级立场而提出改良主义愿望的思想，其实这种专从政治方面来下断案，早已犯了只看见树木不看见森林的毛病。 中国哲学在 18 世纪欧洲思想界无论德法，均发生了重大影响。 恩格斯在 1843 年《大陆上社会改革运动的进展》中指出“德国还在宗教改革时代就曾有人主张实行社会改革”，[2]但从半世纪

---

〔1〕五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，第三编，第三章，结论，页 693—694。

〔2〕《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 584。

以来德国引以自豪的，却是“哲学革命”。 他说：“在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命。 这个革命是由康德开始的。”[1]又在1877年《社会主义从空想到科学的发展》中说：“这时与18世纪法国哲学一道并且继之于后，兴起了新的德意志哲学，它在黑格尔身上达到登峰造极的地步。”[2]可见在中国思想的影响之下，德国虽和法国不同，却有一个共同之点，即是哲学革命。 不过同在哲学革命之中，德国又与法国不同，同为孔子思想，德国莱布尼茨、沃尔弗把它当作“自然神教”来接受，而法国百科全书派则当作“无神论”来接受；德国偏于思想的革命，法国偏于政治的革命。 德国的影响是由哲学家们用那无生气的干燥无味的文体来写辩证法观念论的哲学；法国的影响则由革命思想家们，利用中国哲学来鼓动一场伟大的革命。 前者以中国思想来建设，后者以中国思想来破坏；前者所认识的中国文化较为现实，后者所认识的中国文化较为理想，有这些不同罢了。 现在先从中国哲学与法国革命的关系说起。

一、 哲学与大革命

(一) 大革命的历史观

1789年的法国资产阶级革命，它不愧称为大革命。 列宁写道：“拿法国大革命来说吧。 它被称为大革命不是没有道理的。 这次革命给本阶级，给它所服务的那个阶级，给资产阶级做了很多事情，以致整个十九世纪，即给予全人类以文明和文化的世纪，都是在法国革命的标志下度过的。”[3]然而追溯这个资本主义在先进国度里之胜利和确立

---

[1]《马克思恩格斯全集》，第一卷，页588。
[2]《社会主义从空想到科学的发展》，人民出版社，1956年，页50—51。
[3]《全俄社会教育第一次代表大会》，见《列宁全集》，第二十九卷，人民出版社，1956年，页334。

之时期，从思想方面来说就是哲学革命。 如黑格尔所曾说过的："有人说过法兰西大革命，乃'哲学'的产物，而'哲学'又被称为'世界智慧'，这不是没有理由的。 因为它不仅是自己在自己与自己为自己的'真理'为事物之纯粹的本质，而且也是表现在人世事务方面的'真理'，在它的有生命的形式之中。 所以我们不能否定那种说法，所谓法兰西大革命从'哲学'得到第一次推动。"[1]

这当然还是唯心史观，实际这资产阶级革命之不可避免的基本原因，是由于历史上反动的专制制度和整个封建专制体系不能适合已较为成熟的资本主义经济形式。 即因如此，所以在法国启明运动一开始即站在反对"教会"的立场上面，正如恩格斯所指出："所有以前的社会形式和国家形式，一切传统的观念，都被当作是不合理的东西，被抛到垃圾箱里去了；直到如今，世界只是被成见所支配；已往的一切，只值得怜悯和鄙视。"[2]所以法国革命又可以说就是反宗教传统的哲学革命。 换言之，即以哲学的文化代替宗教的文化。 故由宗教的史家看来，法国革命就是由于一些伪哲学家所倡异端邪说的结果：

> 法国大革命乃欧洲历史上大有关系之事，影响所及遍于全洲，为各国改革政治之先声，固不独圣教会被其扰乱也。 推其原因盖有多端，而无宗教派之鼓吹尤其原因之大且远者。 自十八世纪初，彼伪哲学家与马嵩（Massones）秘密会，即竟为异论，不惟反抗教中神权，且疾视君长，提倡平权自由之说。 至十八世纪末，其说已浸淫人心，使人民大多数之心理皆企望革命，跃跃思逞。[3]
>
> 圣教受攻击虽无时不然，未有如第十八世纪之甚者。 十八世纪伪哲学家出，倡思想自由之说，以个人之聪明智慧，为论断事理

---

[1] *Lectures on the Philosophy of History*，p. 465；《历史哲学》，"启蒙运动与革命运动"一章，页 708—709。
[2]《反杜林论》，三联书店，1956 年，页 14。
[3] 萧若瑟：《圣教史略》，第十六卷，页 367。

唯一之定衡，凡一切超性之奥理，信德之要端，为人明悟所不及者，皆屏绝不信。此说也，与天主启示之教适相反对，故亦谓反对超性教说。其为害于圣教会，较之尼罗（Nero）之屠杀，戴克里先（Diocletianus）之酷虐，尤为凶残。[1]

这里当然没有注意到这种反宗教的异端邪说和领导资产阶级革命的关系，所以《圣教史略》的作者和黑格尔一样，都只抱着一种唯心史观。唯心史观所见的法国革命，当然是唯心的革命了。如以路易·马德楞（Louis Madelin）所著《法国大革命史》为例，即带着很浓厚的唯心史观的色彩：

既然有孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭这班人当先生，就有罗伯斯比尔、丹东（Danton）、布里索（Brissot）这班人当学生。……作者曾经研究过这一百年内情形，把从一七八九年这十年间以来二十个的革命大家的各种环境又都研究过，才晓得他们都包装了一种共同的哲学，可惜全是破坏的哲学。

这种哲学的潜力，发生不止一种效果，法国的大革命就是这班聪明人同一班自以为是思想家的人预备的办出来的。他们的思想就是这五十年间的思想，就是武断的思想。古代的思想，还有什么同胞、人道、反对基督教同推翻一切、毁灭一切的思想。[2]

法国革命怎样受了哲学家的帮忙，马德楞下面的一段话说得更为明白：

除了哲学家之外，还有什么人能够钳制政府的权威呢？能够夺

---

[1] 萧若瑟：《圣教史略》，第十六卷，页 338。

[2] 马德楞：《法国大革命史》，伍光建译本，第二章，商务印书馆，1928 年，页 14—15。英译本 *The French Revolution*（1926 年，纽约），页 14—15。

了贵族们的利器呢？能够把少年市侩们的头脑装满了革命的精神呢？毋论哲学家是被反对革命的人所痛骂，毋论被以革命为荣耀的人所称赞，总而言之，哲学家要担负这个责任，是无可驳的了。[1]

然而革命原是由更重要的事实酝酿成功的，这里唯心论的解释，只夸张主观努力的一面，没有注意当时经济情况和阶级力量对比的关系，好像大革命只是由于少数煽动者的革命思想制造出来的一样，事实恰好相反，革命的基本原因是物质的原因。 要问法国革命是什么？法国革命就是阶级斗争。 正如恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》英文本序文中所说："法国大革命是资产阶级的第三次起义，可是这也正是第一次完全丢开宗教外衣，而在公开政治基础上作战的起义，这也正是第一次把斗争进行到底，直到交战的一方（贵族）被消灭而另一方（资产阶级）获得完全胜利的起义。"因为是阶级斗争，所以我们对于这次震动全欧的、推翻一切的数年之内开始全部改造工作的法国大革命，不可不从唯物主义历史观来说明它是怎样受当时社会经济环境的影响。 那不是只因为哲学的对立而彼此分开党派，相反地是因革命期间阶级的矛盾斗争，因而发生党派之间的思想斗争。 这可以威廉·布洛斯的《法国革命史》（Wilhelm Blos：*Die Französische Revolution von 1789 bis 1804*）所说来解释。 他以为"法国革命的各种局面构成一批阶级斗争，而各个人的占重要位置，也是由这种斗争中发生出来的"。[2]

他很详细分析法国社会的各阶级、君主与宫廷、教士、贵族、中等阶级、手工业劳动者与农民，尤其是那些被抽筋吮血的农民，那些饿得半死的日工，那些受切肤之痛的奴隶之何等困苦何等失望何等愤恨啊![3]却是只看到当时被剥削的被压迫的大众不能生活下去，没有看到剥削者何

---

[1] 马德楞：《法国大革命史》，伍光建译本，第二章，商务印书馆，1928 年，页 17。 英译本页同。

[2] 布洛斯：《法国革命史》，序言，页 1。

[3] 同前书，页 37。

以不能照旧地统治下去，这还是不够的。 现代法国历史家索布尔（Albert Soboul）所写《法国革命时期的阶级和阶级斗争》（1951 年）对于我们分析剥削者“不能”这一点，是有一些帮助的。 但虽如此，任何优良的著作里都未曾注意到一个事实，即法国革命思想与中国哲学也有关系。 尽管这文化接触的原因不是主要的原因，但无疑也是促进当时法国社会经济的原因之一，是应该放在物质的总原因之下来解释的。 例如讲到大革命前夕贵族奢侈与贫困对立的现象，那代表剥削者一边的君主贵族乃至妇人如杜巴丽（Madame de Barry）、彭帕杜尔一流，他（她）们穷奢极欲挥霍无限财富，他（她）们代表当时盛行的中国趣味狂，中国趣味统治了法国宫廷与贵族的嗜好，而宫廷贵族尤其是妇人的颦笑支配了法国 50 年以上，至有人称“罗柯柯时代是一个妇人政治的时代”。[1]据恩格斯分析这些贵妇人在 18 世纪法国政治生活上的作用时说：“路易十五与杜巴丽或彭帕杜尔的关系是一件私事，却是，如果不了解这种关系，便不能明白法国革命的全部前史。”[2]彭帕杜尔毫无忌惮地挪用国库，私自耗费了 3600 万里佛尔来满足她的中国趣味狂，这虽然只算得大事件的小原因，但也揭露了封建专制制度的最深刻的危机。 还有就是思想方面的接触。 我们反对单纯以“思想的潮流”解释法国革命，但我们认为思想乃是现实生活的反映，因此中国思想和法国思想的接触，便成为有研究价值的论题。 恩格斯在《反杜林论》引论中说明法国革命道：“在法国为行将到来的革命而开导人们头脑的那些大人物，本身也是非常革命的。 他们不承认任何种类的外界权威。 宗教、自然观、社会、国家制度等一切都受到最无情的批判；一切都要站到理性的审判台面前来，或者辩明自身存在的理由，或者放弃自己的存在。 思维的理性成了衡量一切现成事物的唯一尺度，这正是像黑格尔所说的：

---

[1] 福利德尔：《现代文化史》中册之一，页 212—213。 参看孟德斯鸠：《波斯人信札》第 107 封信，见页 184—185。

[2]《马克思恩格斯全集》，第十五卷，俄文版，页 233。 此据波伐良也夫：《世界近代史讲义》，第一册，华东师范大学出版社，页 85。 及阿尔塔蒙诺夫：《伏尔泰评传》，作家出版社，页6 引。

世界用头站立着的时代；起初是在这种意义上，即：人的头脑以及头脑通过思维所发现的原则，要求成为一切人的行动与社会关系的基础；然后在更广泛的意义上说：与这些原则相矛盾的现实，事实上是被从头到底颠倒了。”[1]我们现在即是把黑格尔的唯心史观颠倒过来以后才来重新探讨法国革命时代的理性哲学和这理性哲学是怎样受了中国哲学的影响。

（二）在哲学旗帜下之革命家

在法国革命的时候，产生了许多资产阶级的革命家，从广义来说，这些革命家都是哲学家的信徒，理性的崇拜者。乃至法国当时的普通民众，他们并未读过什么卢梭的书，什么伏尔泰的书，什么《百科全书》，可是他们也相当地感受着流行哲学的影响。中等阶级这时成为革命的先锋，而这整个阶级即站在哲学文化的洗礼之下。如布洛斯所说过似的：“18 世纪有声有色的激烈的哲学，深深地侵入这个中等阶级；广大的群众都为伏尔泰、卢梭、狄德罗，甚至于霍尔巴赫的学说所激怒。”[2]索布尔在《法国革命时期的阶级和阶级斗争》中也指出：“一七八九年革命的思想的起源，要在十八世纪中间资产阶级所建立的哲学中去寻找。一个对于人生和社会的新的概念代替了中世纪时天主教会所灌输的传统概念。……和十七世纪教会与国家的专权和苦行的理想不同，哲学运动对法国的思想界唤起了深刻的推动作用，以新的观点充实了它，因而唤起并发展了它的批判精神。无论是涉及科学、信仰、道德或是政治和社会组织，在一切范围内哲学思想都以理性原则代替了权威和传统原则。”[3]这是很不错的，哲学确然成为 1789 年法国革命的大旗帜，路易·马德楞在《法国大革命史》中也曾详细计及当时哲学家和革命伟人之年代上的联系。例如：

罗兰夫人生于一七五四年，那时候孟德斯鸠是快死了，伏尔泰

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，页 13—14。
[2] 布洛斯：《法国革命史》，第一篇，页 16。
[3] 索布尔：《法国革命时期的阶级和阶级斗争》，三联书店，页 20—21。

正是最得意的时候，同达朗贝联盟，攻击宫廷。罗兰夫人出世的那一年，度克罗（Duclos）即介绍哲学在黎塞留（Richelieu）家里；不久，达朗贝也就来聚会。一七五四年就有一个哲学家狄德罗著一本书叫作《解释自然》就变作一个无宗教的人。这一年又是第三本《百科全书》出现，居然得了审查图书人的认可。这一年又是卢梭造《不平等论》，后来十年里头，无一年不是哲学得意的时候。所有的后来革命伟人都是这十年里头出世的（只有两个不是的，一个是西耶士〔Sieyes〕，他是一七四八年出世，一个是密拉博〔Mirabeau〕，他是一七四九年出世的）。布里索（Brissot）是一七五四年出世；拉法夷脱（Lafayette）是一七五七年出世；穆内（Mounier）是一七五八年出世，罗伯斯比尔、汾约（Vergniaud）、丹东他们三个人都是一七五九年出世的。德穆兰（Desmoulins）是一七六　年出世；巴那甫（Barnave）是一七六一年出世。作者所说的都是革命伟人，其余的只好不详细说了。[1]

现在试将这些在哲学旗帜之下的革命伟人，作一个简单的估计：

（1）罗伯斯比尔

罗伯斯比尔曾在1778年5月23日会见卢梭，在后者去世40天以前。[2]他信仰卢梭学说，而自以为就是真理的主人翁。他在国会里面，实行他的祖师卢梭的话，要把所有不良的份子驱逐净尽，这些不良份子，他相信就是自由、革命、共和的仇敌，也就是他自己的仇敌。[3]当他未得势的时候，他就看出革命的意义，使他想到卢梭的学说，并且如何运用民众的集中势力，来达到握权的目的。当他得势的时候，他就实行卢梭的空泛而又一刻难见效果的学说，充分表现了那时候革命的感情。[4]

---

〔1〕马德楞：《法国大革命史》，伍译本，卷首，第二章，页12；英译本页同。

〔2〕见李健吾译：《爱与死的搏斗》，页25—26注所引巴金：《卢梭与罗伯斯比尔》。

〔3〕马德楞：《法国大革命史》，伍译本，页381—382；英译本页382。

〔4〕余楠秋：《法国革命伟人传》，页2，4。

(2) 丹东

丹东是一个有极大能力的人，同时也是学者，研究过许多大著作，如意大利但丁，英国莎士比亚，法国高乃依（Corneille）、拉柏雷（Rabelais）的大著作，他都是很熟悉的。[1]他的图书馆内藏有亚当·斯密、约翰生及罗伯孙（Robertson）等名人著作的原本。关于法国文学，他也很是熟悉，他很能了解狄德罗的《百科全书》——这部有名的作品满含着新奇的学说及革命的思潮。[2]他的各种极端的革命思想无疑乎都是受百科全书派的影响很大。

(3) 马拉(Jean-Paul Marat)

马拉是一个真正革命的领袖，又是一个哲学家，正如马克思《在伦敦举行的各族人民庆祝大会》中所称，他和丹东都是处在坚强有力的时代里刚毅果敢的人物。[3]他对于英、法、德、意、西诸国哲学家的思想很能了解；他并直接攻击爱尔维修（Helvetius）。爱尔维修曾经在他所著的《精神论》里面说，哲学家对于科学是毋须知道的。马拉却相信应以科学的眼光去研究哲学；唯有哲学可以解决灵魂与实质之关系的问题。又在1775年出版了他的第二篇《论人》，这事激动了伏尔泰，因为马拉的笔锋攻击爱尔维修绝对不遗余地，于是这个青年作家的名声越发使人注意了。[4]

(4) 罗兰夫人

在法国革命家中，也有一位中国趣味的嗜好者，就是罗兰夫人。据陈受颐《十八世纪欧洲之中国园林》有如下一段："浩尔巴克（Holback）曾为（中国）园林的研究，亲自旅行英国，回法之后，尽力宣扬；同时的人很受感动，罗兰夫人尤为感觉浓厚的兴趣。"[5]

---

[1] 马德楞：《法国大革命史》，伍译本，页274；英译本页275。
[2] 余楠秋：《法国革命伟人传》，页21。
[3]《在伦敦举行的各族人民庆祝大会》，见《马克思恩格斯全集》，第二卷，页665。
[4] 余楠秋：《法国革命伟人传》，页44—45。
[5] 陈受颐："十八世纪欧洲之中国园林"，见《岭南学报》，第二卷，第一期，页59。案此一段见Reichwein《中国与欧洲》（汉译本页103）朱杰勤译，"霍尔巴赫漫游英国，回国后力赞中英式的花园，罗兰夫人（Me Roland）对于新的风格，亦热烈赞美。"

这位罗兰夫人就是生于法国革命时代，大家所称为罗兰女国民，常常用她的丈夫的名义来发表著作的。马德楞告诉我们："她专喜欢看书，看高乃依（Corneille）著的书，就要作罗马英雄；看普卢塔克（Plutarch）著的书，就要学作希腊英雄，最后看的就是达朗贝、伏尔泰、霍尔巴赫、爱赫尔维修、狄德罗诸家的著作，就要作革命党。她最喜欢读的是卢梭的著作。"据罗兰夫人自己说道："可惜我读卢梭的书读得太迟了，却幸亏我读得太迟，若得读得太早的话，我这个人就会变疯狂了，别人的著作我是不要读了。"马德楞又说，"读者却要晓得，凡是这个少年女子那时候所读的书，同时的男子们也是要读的；从罗伯斯比尔至德穆兰都是要读的；从格列高利（Gregoire）他是教士，至拉法夷脱他是个贵族，也是要读的。总而言之，贵族们的儿子女儿，小市侩们的儿子女儿，所喝进肚里的，都是同源的水。"[1]

(5) 孔多塞(Condorcet)

孔多塞是革命思想之哲学的辩护人，为革命而牺牲的自由思想家，百科全书派之一人。其名著《人类精神进步史纲》（*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*，Paris，1793）将人类进步分作三大时期，又分为九个时期，第七期为西方的文艺复兴，这一期直到印刷的发明为止。他指出这时期有许多重要的发明，特别是关于机械的技术，如风车、日规、造纸术、指南针、火药等，这些技术或由西方人发明，或由中国传来。就这一点来说，他也是注意东西文化接触的一个人。

实则不但大革命的人物站在哲学的旗帜底下，同时有不少的王公大人对于最激烈的哲学，亦加以保护提倡。可注意的就是这种哲学思想的来源，即为一般哲学家和诗人所梦想的哲学世界，很多是从外国舶来的。革命是从实际出发，同时又有一个理想的世界，那时候的哲学家从四方八面贩回来的许多新鲜思想，有从柏林贩来的，有从伦敦贩来

---

〔1〕马德楞：《法国大革命史》，伍译本，卷首，页 14；英译本页同。

的，然而最可注意的就是直接间接从中国贩来了大革命的旗帜——所谓“哲学”。

（三）大革命之哲学基础

哲学和革命的关系，许多人还不能十分明了，其实只要注意宗教家对待哲学的态度，就很容易明白。法国大革命的哲学基础，可分三点来说：

1. 无神论

18 世纪欧洲的哲学家即是无宗教派。此无宗教是卓越的法国思想家们对迷信和蒙昧主义的斗争。然而反对派的著作如《圣教史略》卷十六[1]却这样说：

> 欧洲无宗教派，固无世无之，至十七世纪而渐盛，然犹或惮舆论，或怵于王章，不敢露面，至十八世纪，追附和其说者日多，且多是文人学士，上流社会中人，遂觉有恃无恐，登之报章，公然传播，毫无顾忌矣。凡此党派，英德诸国皆有，而法之伏尔泰与卢梭两人尤著名，实为宗教之公敌，而法国大革命造因之渠魁也。……伏尔泰竟倡言天地无主宰，竭其一生才力，与圣教为敌。卢梭虽信天主，然观其一生所为，与不信者初无大异。二人皆法之文豪，笔锋犀利，词令秀雅，所著各书，人争传诵，久之，为舆论所归，竟操转移风化之大权。使欧洲人士大多数对于宗教之观念，热心顿减，而平权、自由、均财之学说乃大炽。

在这里以“伪哲学党”与“无宗教派”并作一谈，谓“十八世纪风俗之腐败……而法兰西为尤甚，其时所谓无宗教派者、法廷权贵、世族巨绅及议政院人员，多其党派。……知此，则知法国伏尔泰等伪哲学

---

[1]《圣教史略》，第十六卷，页 339—340。

之说既已盛行，其影响于各国者甚大。 是以不久，各国驱逐耶稣会士，竞相效尤。”[1]到了巴黎议政院都成为伪哲学党的机关[2]，换言之，即资产阶级的先进人物都反对神的观念的各种论据，而均以哲学家自居，宗教的旧势力在这无神论哲学影响之下，便受到冲击了。

2. 唯物论

唯物论哲学在法国大革命时风行一时，可以说形成了整个资产阶级启蒙思潮的指导思想，正如马克思在《神圣家族》中所指出：“十七世纪的形而上学的衰败可以说是由十八世纪唯物主义理论的影响造成的，这正如同这种理论运动本身是由当时法国生活的实践性质所促成的一样。 这种生活趋向于直接的现实，趋向于尘世的享乐和尘世的利益，趋向于尘世的世界。 和它那反神学、反形而上学的唯物主义实践相适应的，必然是反神学、反形而上学的唯物主义理论。”“十八世纪的法国启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对现存政治制度的斗争，同时是反对现存宗教和神学的斗争，而且还是反对十七世纪的形而上学和反对一切形而上学，特别是反对笛卡儿、马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼茨的形而上学的公开而鲜明的斗争。”[3]同样的论调在威廉·布洛斯所著《法国革命史》中也说得很明白：

> 唯物哲学总是向前进步的；大家马上达到一种境界，否认向来在国家和社会中占优势的一切思想。 此刻展开一个完全新的观念世界。 这种新时代精神的中心点就是在《百科全书》这个名称下著名的合刊，大家马上称此等新哲学家为百科全书派。 狄德罗和达朗贝为新派中的主要人物，他们总是使唯物哲学很勇敢地向前进行。 他们这一派人的贡献是一个超越一个的。 拉美特利 (La Mettrie) 反对灵魂不死的结论，又要超过狄德罗的哲学的唯物论。 然霍尔巴赫

[1]《圣教史略》，第十六卷，页 356。
[2] 同前书，页 360。
[3]《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》，第二卷，页 159， 161。

行得最远，霍氏是一个德国人寄住法国的。他在他的《自然的体系》中说明一切东西只是物质与运动，他因此达到无神论。[1]

我们只要注意到法国大革命时候百科全书派的潜势力，就可知道这些唯物论者的共同哲学怎样流行到各阶级。据说有一位对当日时事很有研究的人说过，在某处他找出二张购买《百科全书》人的名单，在40人中即有24人都是小牧师。这些穷苦的小教士竟然肯舍得花钱来买《百科全书》，可见唯物论的影响已经怎样在贫苦人民的心中跳跃了。[2]

3. 自然主义

法国革命的中心人物，其最珍贵的财产即在信仰卢梭。“人一生出来，本是自由的，却是现在无论什么地方，都是被铁锁锁着。”——《民约论》语——因想极力摆脱这些铁锁，向着自然的路上走，便震天撼地地叫起自由来，这便是革命了。革命由卢梭看来，就是要打破不自然的生活，而走向自然的生活，因为自然的就是真实的，所以自然即善，一入人的手中就变坏了。自太古野蛮时代逐步进至文明，但文明的进步乃是由于人为的结果，而所谓人为的都是反于自然的生活，所以越文明就越技巧，而最理想的生活就是简简单单返于自然，返于人的天真。卢梭这种自然主义是接近老子的思想。还有魁奈一派，以自然为天理天则，则接近孔子的思想。且不但霍尔巴赫主张以“自然”代替神的观念是自然主义，就是伏尔泰主张理性制裁也是自然主义。有人说法国革命这是“卢梭的不好”，有人说这是“伏尔泰的不好”，实在却正是自然主义太好了，因为自然主义是这革命时代的精神，所以把一切不自然不合理的生活都根本推翻了。

由上所述，无神论、唯物论与自然主义均为大革命的哲学基础，然

---

[1] 布洛斯：《法国革命史》，上册，第一篇，页43—44。

[2] 马德楞：《法国大革命史》，伍译本，卷首，页21；据英译本页21乃M. de Gorce在Périgord地方所得二张名单。

而无论无神论、唯物论也好，自然主义也好，均为直接间接借重于中国之哲学文化。 正如平诺在论中国与法国精神哲学的形成时所说："在一七四〇年左右，《圣经》普遍到了寿终正寝的地步，中国的无神论便是他的致命伤。"中国哲学文化由 18 世纪法国学者所见是民众的，不是贵族的。 竺赫德《中华帝国全志》说，"移风易俗，中国哲人的伦理非如希腊罗马哲人们斗智，是要合着民众的要求，便是说大众化的。"又如波提埃在《东方圣经》中说："便是最前进的理论，也没有孟子'民为贵，社稷次之，君为轻'的更激进。"[1]由于中国民主思想的传播，很容易为欧洲资产阶级先进人物所接受，所以中国哲学在德国可作为自然神教，在法国则变成站在无神论唯物论的立场上面，这当然是很值得研究的问题，其关键则在于百科全书派与中国文化的接触。

二、百科全书派与中国思想的关系

（一）所谓"百科全书派"

百科全书派在法国风动一时，其来源则在中国，这一点很少人注意到。 我们都知道这一派公开反对宗教，而为法国大革命思想之一造因，但还不知这一派大多数还是从耶稣会出身。 威尔斯对于这一派的来历，很简单地说及"一群优秀之士——即百科全书家（the Encyclopedists）大都系耶稣会中富有反叛思想精神之人，——于狄德罗指导之下，思欲于其著作物中计划一新世界"。 知道百科全书派和耶稣会的关系，就知道百科全书派和中国文化的关系了。

百科全书派崇拜理性，其结果在法国革命时候，便有人提倡理性教为国教，塑一美女像为理性神像，供于巴黎圣母大教堂祭坛上。 实

[1] 平诺：《中国与法国精神哲学的形成》，页 365。 此据阎宗临："中国与法国十八世纪之文化关系"引。 又竺赫德与波提埃语均见阎宗临："中国文化西传之一页"引。

际则此理性的宗教正是在华耶稣会士所极力攻击的“理”之变形，是从中国贩出来的。

恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》中说：“法国的唯物主义者没有把他们的批评局限于宗教信仰问题；他们把批评扩大到他们所遇到的每一个科学传统或政治设施；而为了证明他们的学说可以普遍应用，他们选择了最简便的道路：在他们因以得名的巨著《百科全书》中，他们大胆地把这一学说应用于所有的知识对象。”这一派将无神论、唯物论、自然主义作为起点。 理学在耶稣会士看来，即是无神论，即是唯物论。 天主独立自存而理则为依赖之类，而且理不过是物的模样、物的元质。 即谓理为自然之理，“不知自然之说殊非究竟之旨”；——汤若望语——故为拥护天主实义，即不得不认“理”为异端，而加以排斥。 然而矛盾的事实莫过于此。 耶稣会士极力攻击“理学”，而一群优秀之士，即耶稣会中富有反叛精神的人，却无意之中起而拥护此异端之“理”，拥护无神论、唯物论与自然主义，于是大革命的哲学基础形成，许多崭新的革命思想便从此诞生了。

（二）百科全书派与中国思想的接触

百科全书派既然很多是耶稣会中富有革命精神的人，当然因为耶稣会的历史关系，很容易和中国的文化接触。 不过百科全书派也有不和耶稣会接近的，所以他们和中国思想的接触，也就不止由于一个媒介。耶稣会士的著作以外，还有游客的著作，如安孙所著《环游地球记》（*A Voyage Round the World*）也为百科全书派所取材。 因为两种著作的性质不同，因之百科全书派对于中国文化，也因而发生不同的见解。

1. 耶稣会士之著作

如《耶稣会士书简集》，因著者均为具一定学识的传教士，而此中国文化的百科全书又极能满足欧洲知识界的信仰与好奇心，所以常为百科全书派如伏尔泰、霍尔巴赫及宗教反对者所引用。 又竺赫德的《中华帝国全志》亦为伏尔泰、孟德斯鸠、霍尔巴赫、魁奈等所取材。 霍尔巴赫以百科

全书派领袖人物的资格，在 1773 年所著《社会之体系》（*Système Social*）中，为研究中国文化的便利起见，曾举出下列各书劝人试读：

（1） 竺赫德：《中华帝国全志》

（2） 李明：《中国现状新志》

（3） 《耶稣会士书简集》

（4） 阿尔韦尔（Halwell）《孟加拉事件》（*Relations des événements de Bengale*， Part Ⅱ）

霍尔巴赫在那时候所读的书，同时就是沙龙中人物也要读的，这就可见耶稣会士著作和百科全书派的关系了。

2. 游客之著作

如英国安孙所著《环游地球记》出版于 1748 年。 他不懂中国话而自恃武力，1742 年在他带着战舰攻击南美洲的口岸之后，到了澳门，拒绝纳税，因与中国人发生冲突，所以此书叙述与中国人的交涉，如在第三卷中（共十章，页 267—380）述他在澳门、汕头、广州各地情形，口调很不客气[1]；和英国航海家和海贼丹皮亚尔（William Dampier）在 1697 年出版同一名称的著作，可谓无独有偶。 他们的荒谬记载使百科全书派如卢梭、孟德斯鸠对于中国不能发生好感。

3. 两种著作影响之不同

大概来说，前者的著作，如《耶稣会士书简集》、竺赫德《中华帝国全志》、《北京耶稣会中国纪要》等名著，皆为有系统有研究的大部著作，而且对于中国文化均能深表同情。 所以百科全书派如霍尔巴赫、伏尔泰、巴夫尔（Poierre Poivre）、魁奈等受其影响，也能看到中国文化的好处，而大大提倡他的中国文化赞美论。 但在反对方面，游客的著作，因著者不能深入中国内地，所见的只是中国贫苦的穷僻的村落，当然对于中国文化容易发生反感。 因而百科全书派如孟德斯鸠、卢梭受其影响，也只能看到中国文化的不好处而主张中国文化之反对论了。 就中

---

[1] 安孙说他“有枪四百余枝，火药三百多桶”；“不论在珠江或其他地方，只凭这点力量，便可摧毁一切的抵抗”。 他骂中国人特别爱钱，“在买鱼时，买回许多石块来”。 此据阎宗临：“中国与法国十八世纪之文化关系”引。

还有批评派如狄德罗、爱尔维修等对于中国文化接触的机会较多，故取一种批评的态度。但从大体来说，仍以偏于赞成的方面为多。赖赫淮恩在《中国与欧洲》一书中曾有一段总述百科全书派和中国思想的关系，现在试加以征引，以为本节的结束：

> 那时候《百科全书》关于中国哲学家的见解，即直接采自伏尔泰、狄德罗在《百科全书字典》中对中国部分的如下论调："中国民族极能同心合力，他们历史的悠久，精神、艺术、学问、政治、哲学各方面，不仅压倒所有其他亚洲民族，据一部分学者的意见，他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族竞争。"同样的主张在爱尔维修所著《精神论》[1]（*De L'Esprit Discours* Ⅲ，Cap. XXXIV；Caps. XIII and XIV）亦可看得出来。又巴夫尔在《一个哲学家的旅行》（*Voyages d'un philosophe*，p. 148）中更加赞美中国。他说："若是中国的法律变为各民族的法律，地球上就成为光华灿烂的世界。你们试到北京，瞻仰一下世间最有权力的人（皇帝），他就是天上美满的象征。"（China offers an enchanting picture of what the whole world might become, if the laws of that empire were to become the laws of all nations. Go to Peking! Gaze upon the mightiest of mor-tals, he is the true and perfect image of Heaven.）[2]

我们反对提倡中国文化本位，我们也不会相信中国过去的政治即是最好的政治，然而在法国百科全书派指导之下的法国思想界很明白地是

---

[1] 爱尔维修：《论人》俄文版第53页（注释）一段说到神学："中国的学者说过：毫无疑问，自然界中存在着存在之物的某个强有力的未知本原，当人们把这个未知本原奉为神圣的时候，那末在这种情况下，神的产生只不过是把人的愚昧无知奉为神圣罢了。"显而易见，"中国学者"的观点也就是爱尔维修本人的观点，这种观点实质上是无神论性质的。却是爱尔维修在说出他要说的话以后，马上和"中国学者"划清界限，提出了一些旨在表明他自己"虔信宗教"的修正意见，他说："我不赞成中国学者的意见，尽管我也和他们一样地承认神学即关于上帝或那不可捉摸的实体的神学，不是一种特殊的科学；至于神学究竟是什么，我也不知道。"（[苏联] 赫恩·蒙让：《爱尔维修的哲学》，汉译本页222）

[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页92。

将中国文化“理想化”了，很明白地有意将中国文化抬高起来，以为大革命运动之理想的目标，正如大革命的时候，法国流行的歌曲中，唱着“中国是一块可爱的地方，他一定会使你喜欢”[1]一样。赞美论者不消说了，就是批评论者乃至于反对论者也都直接间接受着中国文化的影响。孟德斯鸠也曾指出中国文化的优点，卢梭虽在论及文明与幸福时反对中国，但在主张重农一点，又何尝不是中国文化的赞美者呢？知道百科全书派和中国文化有微妙的关系，就知道中国哲学在法国革命史上的贡献是如何值得我们加以注意的了。

（三）百科全书派之中国文化观

现在试进论百科全书派对于中国文化所取的态度，无论赞美也好，反对也好，要之对于中国文化均受极大的影响。先从唯物论者霍尔巴赫说起。

1. 霍尔巴赫

(1) 霍尔巴赫的沙龙

恩格斯在1843年《伦敦来信》中称道百科全书派的著作，他说：“现在工人能读到十八世纪法国哲学著作的又好又便宜的译本，主要有卢梭的《社会契约论》、《自然体系》和伏尔泰的各种著作。”[2]霍尔巴赫就是《自然体系》的著者。德波林《近代唯物论史》有专叙霍尔巴赫的一章（第八章），中间述及他在大革命时代的重要性，尤其是在他的沙龙里面常常聚集许多学者，成为唯物论思想的中心。

> 爱尔维修、狄德罗、卢梭、格拉拇（Grimm）、达朗贝等人，均于星期日和星期四聚集于此，并时常作政治的、哲学的和文学的问题之谈论。[3]

---

[1] 阎宗临：“中国文化西传之一页”引。
[2] 《马克思恩格斯全集》，第一卷，页569。
[3] 德波林：《近代唯物论史》，页281。

沙龙在那个时候，在没有组织政党的情形之下，是有巨大意义的。因为它可以用此来代替政党，并作为团聚同一的见解和思想之人的组织中心。……一切活动主要都是带上文字上的性质，然而很明显地，这种文字活动是属于大胆地对于教会、专制、僧侣等之攻击和责备。……[1]

霍尔巴赫的沙龙真正是第三等级及其和法国旧制度作思想争斗之大本营。……这样革命在十八世纪是发生于沙龙中，而且首先是诞生于霍尔巴赫的沙龙中。[2]

(2)“唯物论圣书”——《自然体系》

霍尔巴赫虽为德国人，但他移居巴黎，娶法国女子为妻，将一生寄居法国，为法兰西国民性所融化。他的父亲原系大资本家，留下许多财产，他即利用此巨大遗产来从事知识界的思想运动，所以收效极大。而且他是一个唯物论者，如德波林所说似的：“他的有些著作，在全世界无神论的文献中，算是其中唯一的一种了。”[3]以这样富于科学思想和革命思想的人物来提倡中国哲学，当然影响是再大也没有了。他在1770年，假名密拉菩（Mirabaud），发表《自然之体系，物理世界及精神世界之法则》一书，此书惊动法国，序文开端即主张“教人们对于理性放出勇气与尊敬心来”。全书分成二部，第一部为一般的基础及人性论，第二部为神学，全书断然排斥神学，对于传统制度（尤其是教会及天启的信仰）道德内容及理想内容，加以完全的蔑视。他以为世界无论何地，除了物质与运动，便没有任何事物。因为霍尔巴赫直接攻击神的概念，主张从宗教桎梏解放人类，所以在此书中，革命尖锋已可感到，而法兰西革命遂即以此原理为根据。如朗格《唯物论史》所云：“自然及其女儿——道德、理性、真理——最后被称为唯一的神，

---

[1] 德波林：《近代唯物论史》，页282。
[2] 同前书，页283。
[3] 同前书，页285。

值得人们以香火祀奉，如是《自然之体系》在破坏一切宗教之后，却由一种诗的高扬，把自身变成了一种宗教。”[1]这种宗教无疑就是“理性的宗教”，即为阿贝尔（Hébert）所倡理性女神的先声了。在这里应该注意的，就是这一部“唯物论的圣书”也是有所本的。这一位反宗教的无神论者、唯物论者，实际就是中国文化的赞美人。他因为儒家带有反宗教的特质，故特别接近儒家。

(3)《社会之体系》中之中国道德政治论

1773 年霍尔巴赫著《社会之体系》（书分二卷，后又分为三卷，在伦敦出版），依格拉姆的批评，此书似不及《自然之体系》的感动作用，但亦同等地证明“在想要推翻古代的栅栏，即人类的弱点，曾认为直到那时都应与那使它失去光荣的恶德和情欲相反抗的这个栅栏之后，著者只更敏锐地觉得有以新的东西把它提高起来的必要”[2]。这个新的东西是什么呢？无疑乎就是中国人所主张的政治与道德的关系。关于道德的原理，政治的体系，霍尔巴赫均极赞美中国，而主张以中国的道德政治为模范。详见五来欣造所著《霍尔巴赫与儒教》一篇[3]所述儒教对于霍尔巴赫的影响。这里只举出一点，就是霍尔巴赫主张将政治与道德互相结合，实以中国为实例。他说：

> 中国可算世界上所知唯一将政治的根本法与道德相结合的国家。而此历史悠久的帝国，无疑乎告诉支配者的人们，使知国家的繁荣须依靠道德。在此广土里面，道德成为一切合理人们唯一的宗教，因之道德科学之进一步的研究，遂成为获得职位或立身致仕的唯一法门。我们社会对这种学问，除少数不知名的特殊者研究以外，反而足为与支配国家事务的人疏远的原因吧！……在中国，法律充满圣智，甚至曾经征服中国的野蛮满洲人亦为所屈服。

---

[1] 朗格：《唯物论史》，上卷，第三章，页 46。
[2] 参照《自然之体系》汉译本上册，格拉姆 1789 年 8 月通信的摘录，页 41。
[3] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页 529—584。

这就是说，理性对于君主的权力发生了不可思议的效果，使中国的征服者亦为所征服。……帖木儿毁坏了田舍与村落，可是建立于真理之永久基础上的圣人孔子的道德，却能抵抗此狂风暴雨，保留至今，使野蛮征服者对此亦须表示尊敬，而以之为政府施政的目标。一句话来说尽，无论君主或其代表者——大臣、知事、官吏等均热心从事于人民教育。然而启明政府对此最有益的教训，假使没有实力，而徒托空言，则在一般人心目中也不过留下一时的印象而已。……对于这值得赞美的习惯，只要稍加考虑，我们立刻便可知道：有德的君主，无论如何，均在其国积极地改良风俗，芟除恶德，而建立了道德支配的基础。……我们至少可以说，在那里，某种道德，尤其孝道，如同宗教一般。又无论何国，也没有像中国事业那样发达。[1]

这种道德政治完全实现起来，不是什么世袭的君主政治，而是尧舜的理想政治。所以霍尔巴赫又说：

中国有一位天子，当他发现自己的儿子够不上做成伟大君主的资格的时候，他便选出才德兼优的市民为后继者。他说："我与其使儿子幸福，人民不幸，不如使我的儿子不幸，而一切的人民得到幸福。"[2]

《社会之体系》一书还引了很多中国的例子，尤其是在书中第二卷86页以下有个结论，公然宣称"欧洲政府非学中国不可"[3]。而在同一个地方，更为研究中国者的便利起见，举出四种书为必读之书，可见

---

[1]《社会之体系》t. Ⅰ，页86—89。此转引五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页573—574。

[2]《社会之体系》t. Ⅱ，页94；五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，页576引。

[3]五来欣造：同前书，页578引。

他所受中国思想影响之重大了。

2. 孟德斯鸠《法意》中论中国文化之得失

孟德斯鸠是资产阶级革命早期的思想的无驱者，是18世纪的一个开路的先锋，他所著《法意》（*L'Esprit des lois*）一书传播极广，实为以后革命的种子。他说这部著作的目的是要研究世界各民族已定的法律，而广泛地说起来，这些法律却是人类的理性。各民族的法律即为人类理性的特别应用。《法意》第一卷第一章开宗明义，即为法律下一定义：

> 法自其最大之义而言之，出于万物自然之理。盖自天生万物，有伦有脊，既为伦脊，法自弥纶，不待施设。宇宙无无法之物，物立而法形焉。天有天理，形气有形气之理，形而上者固有其理，形而下者亦有其理，乃至禽兽草木，莫不皆然，而于人尤著，有理斯有法矣。[1]

这种理性的观念不能不说是受了中国思想的影响。宋儒说："天理二字都是吾自家体贴出来。"天理即是万物自然的法则，凡有一物必有一理，上而无极太极，下而至于一草一木一昆虫之微，亦皆有理，这个"理"即是"法"，可见法理本非二物。但有许多文化史家却认孟德斯鸠是反对中国文化的学者，这也不是没有理由。赖赫淮恩在《中国与欧洲》中，曾提出几点：

第一，"他在《法意》中对于中国文化的看法，就完全以他自己那个国家原理为立场，中国的政制无论如何优美，但总和他的三权分立说不同，这一点已足够决定他对于中国文化的态度。"

第二，"他的材料完全采自那时一般商人的报告，这般商人在中国

---

[1]《法意》，严复译（《严译名著丛刊》5，商务印书馆），第一册，页1；Thomas Nugent英译：*The Spirit of Laws* (London, 1914), vol. 1, Book 1, P. 1。

所接触的只是一班中国的商人，对于中国文化大都毫无研究。 所以他们对于中国，似乎除中国人的诡诈多端以外，别无可取的了。 因此孟德斯鸠就亦以这类商人的报告来证明教士报告的不实。 他说中国人民非用鞭笞不能统治，不知我们传教士们所极赞美的道德究竟是什么一种道德。”

第三，“同时孟德斯鸠并在中国文化中寻得一个实例，来证明他的主张，这就是气候和地理都是和政治有密切的关系。 他说，远东的气候适宜于造成奴性的国民。 却是气候环境既足以造成奴性的国民，何以中国的先民能制定良好的法律呢？他说凡是实业发达的地方必产生温和的政治，中国的福建和江西为名漆名瓷的工业中心，所以中国政治和法律都受了影响，而变成良好的制度。”[1]

就以上三点来看，第一点站在三权分立说的立场批评中国文化，未免过于主观。 第二点依据商人的报告，来证明耶稣会士报告的不确，不能不算是一种偏见。 第三点以中国为例，证明气候影响政治的学说，其实所搜集的事实一点也不能证明。 却是我们因此便认孟德斯鸠完全是中国文化的反对者，这也是错的。 通读《法意》一书，对于中国文化有反对的地方，也有赞同的地方，孟氏是不大知道比较方法的（根据利维—布律尔《法国哲学史》第五章中语），因此结论便不大清楚，而永远地矛盾存在于这二者之间了。

中国文化之缺点

孟德斯鸠依据于安孙和游客迈朗（de Mairan）的著作，当然所见中国文化的缺点很多，约言之，有如下三端：

(1) 风俗之弊

彼景教宣福之徒，游于东土而归也，莫不曰美哉中国之治制也。 其所以为精神者，实兼道德、荣宠、恐怖三者而并用之；夫

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，“The Enlightenment”，页 94—95。

使其言而信，将不佞往者三制之分，为无谓而强生区别者矣。虽然，荣宠、恐怖，二者之为合难。夫使其民之奉令守法，皆出于怀刑畏威而后为之，虑一不当，则鞭笞随其后。（自注：神甫笠赫德言治中国者非他，夏楚而已。）则吾不知其民所谓荣宠者，为何等观念也。

又使扣支那之俗于吾国之商于彼土者，将其所言于支那人之道德，未见如传教者之倾倒也。官吏号牧养小民，保卫商旅，顾其宠赂之章，侵夺之暴，盗贼不翅焉。且此非仅仅一二见也。暴者其常，平者其偶，道德之民，讵若此乎？使闻者犹以是为不足也，则吾请征诸爵主安孙之所闻见者，庶吾言非妄发也。[1]

又十九卷第十章论支那人之风俗云："支那民质为杂也。……以其民生业之无恒，而衣食之难恃也，故其贪利至深，而攘夺之情至为剽疾，于是商于其土者，遂若其民一无可信者焉。"[2]第二十章论支那之俗为不可以常理测者："所可怪者，支那之民，其毕生所为，若皆束于礼教矣，顾其俗之欺罔诈伪，乃为大地诸种之尤。"[3]又第十三章论支那国俗："东方之国，有支那焉，风教礼俗，亘古不迁者也，其男女之防范最严，以授受不亲为礼，不通名，不通问，阃内外之言语，不相出入。凡如是之礼俗，皆由孩提而教之，所谓少仪内则是也。"[4]这种雍容闲雅的礼俗应该可以赞美的了，但孟氏在另一处又说："吾观支那劝善之书，谓逢女子独居，而男子犹能以礼自持，不至于乱，此其节操，乃旷世不数觏者；闻此则可知其民气质之何如，而杜渐防微为不得已之事矣。"[5]

(2) 奢侈之弊

第七卷第七章论支那奢侈之弊云："自夏商以至于今，为中国之君

---

[1]《法意》，严译本，第八卷，第二十一章，页 24—25；英译本，页 133—134。
[2] 同前书，第十九卷，第十章，页 10；英译本，页 319—320。
[3] 同前书，第十九卷，第二十章，页 25；英译本，页 327。
[4] 同前书，第十九卷，第十三章，页 13；英译本，页 321。
[5] 同前书，第十六卷，第八章，页 6；英译本，页 275。

者，盖廿二姓，然则其国所阅历之革命，大者二十二，而割据偏安，旋起旋灭者，为数至多，所不论也。 三代享国最为长久，此虽由其治之有道，亦以古之幅员，其广幅比今甚狭之故。 吾辈考其历史，大抵一朝开创，莫不有初，仁圣慈俭，畏天勤民，而奕世之基以立，至其后嗣乃坠丧耳。 真主以汗马起家，其所受代者，例皆昏淫之末造，敬胜者吉，怠胜者亡，则其崇道德而戒淫侈者势也。 然而数世之后，继其位者，生帷幙之中，不识下民之疾苦，稼穑之艰难，则恣睢荒宴，忽于治理者，又其势也。 其智则日微，其年则世促，枝叶披离，权奸兴而阉宦日以信用，所推戴而拥立者，非襁褓即其童昏，朝廷所行，事事与天下冲突，勤者耕作而惰者有秋，甚至取其业而败之。 夫如是则篡弒兴而覆亡无日，虽然，故社屋矣，一姓兴矣，而三四传之后，其新者又一循其故者之覆辙，享国短长不同，而平陂往复，一治一乱之机，莫不如是，是则支那之历史而已矣。”[1]

(3) 专制之弊

例如大不敬之狱，第十二卷第七章云：“支那旧律有大不敬之条，犯之者死。 而所谓大不敬者，又无切实明晰之疏义界说，故轻重随其喜怒，无不可以周内请比者，杀其身可也，虽赤其族无不可也。 竺赫德神甫日记谓有起居注二人，以所载之事不实，遂罣吏议，以大不敬罪死名矣。 又有某亲王以无心之过，訾议皇帝硃批上谕，亦以大不敬论死，此为其时最冤之狱，殆为支那前史之所无者。 故以大不敬罪名之无定，即此可见其为专制之朝廷。”[2]又如以父坐子之罪，第六卷第二十章云：“支那之法，子弟有罪，罚其家长，秘鲁之俗亦然，凡此皆专制之流风余烈也。”[3]又十五卷第十八章论阉奴云：“观支那之史书，当一朝开创之初，莫不立甚密之科条，铸券勒碑，以禁阉人之用事；至于日久政荒，则刑余之人又见。 呜

---

[1]《法意》，严译本，第七卷，第七章，页 10—11；英译本，页 109—110。
[2] 同前书，第十二卷，第七章，页 10；英译本，页 204。
[3] 同前书，第六卷，第二十章，页 34；英译本，页 100。

呼！ 不谓刀锯熏椓之余，乃于泰东为不可逭之灾如此也！ 岂天之所以罚其以非刑加人道耶？”[1]此亦可见专制之弊之一端。

中国文化之优点

但中国文化有缺点，亦有优点，孟德斯鸠虽以商人的报告来证明耶稣会士报告的不实，但他仍然时常引用神甫竺赫德和裴伦宁(Perennin)的书函，来称道中国文化的好处。 约言之，有如下三端：

(1) 重农政策

第八卷第二十一章论支那帝国云：“支那大较皆力田缘亩之民也，劝农教稼，著诸国典。 又其为法也，必使民得食其所自耕，而无忧其或夺，故支那之盛，父母之政府也。”[2]第十四卷第八章支那善制云：“支那历代帝王，皆有籍田亲耕之礼，时节既至，有司奏仪，帝躬执耒而三推之，其所为隆重若此者，示食为民天，谷为食主，所以勖通国男子，知力田也。”“又力田之民，使操业特优，有司岁贡其名于朝，则赐以八品冠带，以优异之。”[3]

(2) 救荒政策

第十三卷第十五章云：“东方之君，彼逢部省水旱偏灾，犹有蠲除之诏令，此其所以施惠而流庆也。 顾吾欧之君主不然，其诏令未颁而民已恶之矣。 何则？ 其所言者，皆上之乏也，吾侪小人生计之艰，非彼所虑及者矣。”[4]又十八章蠲除租赋云：“东方帝国知部省之民已困，则诏蠲钱粮，豁除逋负，此西方君主所当仿行之仁政也。”[5]

(3) 勤俭政策

第七卷第六章云：“若夫支那之为国也……虽在专制，而俗之敦崇俭节，与民主公治之国正同。 此务本重农之令所由自古不忘，而奇技淫巧在所必禁也。 至今中国犹传前古皇帝之诏书，文辞粲然，义训深厚，

---

[1]《法意》，第十五卷，第十八章，页 23；英译本，页 269。
[2] 同前书，第八卷，第二十一章，页 27；英译本，页 135。
[3] 同前书，第十四卷，第八章，页 10；英译本，页 245。
[4] 同前书，第十三卷，第十五章，页 14；英译本，页 233。
[5] 同前书，第十三卷，第十八章，页 17；英译本，页 235。

如唐高祖诏毁天下佛寺铜像，其中有云，‘一夫不耕，或为之饥，一女不织，或为之寒’；盖用古之建言也。 其廿一朝之第三帝（明成祖）则禁伐山采玉之工，以为玉之物，饥不可食，寒不可衣，不欲以此劳民，而损社会也。 其最著称者，如汉贾谊之对文帝陈政事也，有曰：帝之身自衣皂绨，而富民被文绣，天子之后以缘其领，庶人嬖妾以缘其履，民之卖僮者，为之绣衣丝履偏诸缘，内之闲中。 夫百人作之，以衣一人，欲天下无寒不得也；一人耕之，十八聚而食之，欲天下无饥不得也；饥寒切于肌肤，欲其亡为奸邪不可得也。”[1]

中、欧文化之比较

《法意》一书研究世界各民族种种不同的风俗习惯与法律，而尤注意各种法典与气候、土壤所生的密切关系，这就是所谓地理史观。 由此所见的中国文化，当然要和欧洲所见者不同。

(1) 亚洲风土

亚洲形势，无真温带可言，惟有寒带直接热带诸国，而这种气候实只宜于造成奴性的国民，和欧洲各部皆在温带，因而重视自由者不同。[2]亚洲之势利为合，欧洲之势利为分，故亚洲之一统易成，而欧洲之混合难立，亚洲人之习于服从，犹之乎欧洲人之习于自由。 “亚洲之民，其性质之成……久之遂若与生俱来，虽有贤智，不克自振，往往吾人所羞称，彼民转视之为懿德。 读其历史，欲睹无畏自立之精神，殆不一觏也；所可睹者，以隶相尊，为服从之太过而已。”[3]

(2) 特别之治术

中国的礼治主义，尤为孟氏所称道不置。 第十九卷第十六章称：

支那之圣贤人，其立一王之法度也，所最重之祈响，曰惟吾国安且治而已。 夫如是，故欲其民之相敬，知其身之倚于社会，而交于国

---

[1]《法意》，第七卷，第六章，页 9—10；英译本，页 109。
[2] 同前书，第十七卷，第三章至第五章；英译本，页 285—288。
[3] 同前书，第十七卷，第六章，页 9—10；英译本，页 290。

人者，有不容已之义务也，则礼仪三百、威仪三千从而起矣。[1]

又第十七章支那特别之治术云：

而支那政家所为，尚不止此，彼方合宗教、法典、仪文、习俗四者于一炉而冶之，凡此皆民之行谊也，皆民之道德也。总是四者之科条，而一言以括之曰礼。使上下由礼而无违，斯政府之治定，斯政府之功成矣。此其大经也。幼而学之，学于是也，壮而行之，行于是也。教之以一国之师儒，督之以一国之官宰，举民生所日用常行一切不外于是道，使为上者能得此于其民，斯支那之治为极盛。[2]

又第十九章云：

支那立法为政者之所图，有正鹄焉，曰四封宁谧，民物相安而已。彼谓求宁谧而相安矣，则其术无他，必严等衰，必设分位，故其教必谛于最早、而始于最近共有之家庭。是以为治之经，莫重于教育，有王者起，必奋其所有之权力以为之。于是礼文仪节，勃然以兴。人子之于二亲，凡所以事其生，凡所以事其死，皆有所必循，而为人道所最不容已，擗踊哭泣，凄怆忸怩，凡彼之所以严其死亲者，即彼之重其生亲而后有此也。虽然，彼之所以严其死亲者，毗于宗教之事也；而彼之所以重其生亲者，有法典，有仪文，有习俗。顾支那之圣人，于之数者未暇深辨也，皆曰人子之孝行而已矣。呜呼！支那孝之为义，贯彻始终，弥纶天地，盖其所包，实至广尔。是故支那孝之为义，不自事亲而止也，盖资于事亲，而百行

[1]《法意》，第十九卷，第十六章，页18；英译本，页323。
[2]同前书，第十九卷，第十七章，页19；英译本，页324。

作始，彼惟孝敬其所生，而一切有近于所生表其年德者，将皆为孝敬之所存，则长年也，主人也，官长也，君上也，且从此而有报施之义焉。以其子之孝也，故其亲不可以不慈；而长年之于稚幼，主人之于奴婢，君上之于臣民，皆对待而起义，凡此之谓伦理，凡此之谓礼经；伦理礼经，而支那之所以立国者胥在此。[1]

(3) 特别之教义

中国没有宗教，却有特别之教义，即是圣人孔子的道德。第二十四卷第十九章："则若远东支那所奉行之儒教，与夫近东希腊所用之斯多噶宗，一倡于孔氏，一发于芝诺，是二者皆不信人有灵魂与其物之不死。此其所标，可谓大谬者矣！顾其用之于社会也，转有美利之可收，为其群所托庇。乃今日所与儒家并行之二教，曰道曰佛，能言灵魂不死矣。而本此推行，转为其社会之大梗，是不可以深长思也耶？"[2]孔家比佛教的长处，可看下面一段，更为明白。"若夫支那之圣人，所以为其民立法者，胜佛远矣。其言曰：'仁者先难而后获'；又曰：'务民之义'；故其为国也，于宗教、哲学、法典，皆素位躬行之礼，而无出位之思。盖彼知息土之民好逸，故极意使之为勤，以救其弊耳。"[3]而且孔子的教义对于专制之弊，也有所补救。第十二卷第二十九章云："而中国六经为千年不刊之典训，虽宗教崇信，各事异同，而犁然有当人心之言，往往而遇，故其文为国律之所据，而其力亦足以匡拂专制之废而有余也。"[4]

由上所述，孟德斯鸠绝不是纯粹中国文化的反对者，他虽看到中国文化的坏处，但也看到中国文化的好处。他不反对竺赫德神甫所说"地球万族，支那最富"的话[5]，这就是他的卓见。中国文化的缺点

---

[1]《法意》，严译本，第十九卷，第十九章，页23—24；英译本，页326。
[2] 同前书，第二十四卷，第十九章，页21；英译本第二册，页123。
[3] 同前书，第十四卷，第五章，页8—9；英译本第一册，页243—244。
[4] 同前书，第十二卷，第二十九章，页32；英译本，页221。
[5] 同前书，第二十一卷，第二十一章，页52；英译本第二册，页44。案英译引竺赫德：《中华帝国全志》，第二册。页170 "that the interior trade of China is much greater than that of all Europe"；严译"地球万族，支那最富"二句，当系推演之辞。

虽多，但风俗之弊可以用特别的治术来补救；奢侈之弊可以用勤俭的政策来补救；专制之弊可以用孔子的教义来补救，所以归根结底，《法意》一书仍以赞扬中国文化的优点为多。严复在《法意》的案语中，极力称道孟氏，以为“孟氏此言之似吾六经也。尝谓西士东来，其耆硕好学，莫如明季与国初之耶稣会人，而欧人于东籍最稔者，莫若前两稘之法国，如孟德斯鸠，如伏尔泰及当时之狄德罗诸公，其著作俱在，可复案也”[1]。这一段话很可以拿来作孟德斯鸠之中国文化观的结束。

还有可附带提及的，就是孟德斯鸠的《波斯人信札》（*Lettres Persanes*，1721）。此书揭露社会上种种不合理与黑暗的现象，代表了当时进步的倾向。在信 119 中指出：“中国之所以拥有为数众多的人民，只是从某一种思想方式得来的，即因儿女把父亲看作神祇，各人皆倾向于增加家口。”[2]而在一般叙述东方各国时则充满着各国人民和友谊的思想，如主张法国的暴政甚于东方伊斯兰教国家和波斯国家的暴政，这也可看出他对于东方的态度。

3. 伏尔泰

孟德斯鸠批评中国文化，而在法国启明运动的最大权威者伏尔泰，却从相反方面，极端赞扬中国文化的真价值。中国的哲学、道德、政治、科学，经他一说，都变成尽美尽善的东西了。他是一个欧洲人中最大的中国赞美者，十岁时曾进耶稣会教士办的路易学院（College Louis le Grand），但他一生无疑乎是一个异端的信徒，反宗教文化的大将。他为什么这样赞美中国文化呢？因为中国文化是《圣经》以前的文化，且为《圣经》以外的文化。在他研究中国文化的内容时，竟发现了和欧洲不同的一种新文化。这种新文化与基督教绝然不同，它不

---

[1]《法意》，第八卷，第五章案语，页 7—8，案福禄特尔与狄地鲁即伏尔泰与狄德罗之异译。

[2]《波斯人信札》旧有林纾等译本名《鱼雁抉微》，载《东方杂志》第十三卷，不全。现有罗大冈译本，人民文学出版社，1958 年，信 119 见页 204。

说灵魂不灭，不说来世生活。 孔子自己也不以神或预言者自命，他不讲神秘，只谈道德，一言以蔽之，即不将真理与迷信混同。 所以把他和基督教对比，则基督教全然为虚伪的、迷信的，结果只给人类以重大的不幸。 因此伏尔泰主张应该根本废弃宗教，为人类的幸福与和平再现的原故，儒教可算最好最合人类理性的哲学了。

但我们不要误解伏尔泰是唯物论者，他严格来说，只是中国文化影响之下的泛神论者，自然宗教论者；然而泛神论，依据赫克尔（Haeckel）所说，只是“有礼的无神论”；这有礼的无神论很容易受人误解，一方面有当时法国教士以无神论来攻击他，一方面唯物论者以有神论来攻击他。 实际他既不是法国教士所攻击的无神论者，也不是正宗的有神论者。 伏尔泰攻击宗教的论调随处可见。[1]他攻击教堂，对于那些自称为基督代表的人骂得痛快淋漓。 他又反对教堂所附会的教义，以为《圣经》如果是来自上帝，那上帝太无知识了。 第一他就不知道物理，第二他对地理也是同样地不知道，第三他也不知道年代学。 《圣经》并不是上帝做的。 “实在说起来，只是一个有疯狂病的无知者在一个极坏的地方写的著作。”《旧约》如此，《新约》亦然。 “要把这些荒唐的故事当作自然的事来相信，一定要有一种与我们现在所有的一切理性相反的理性，否则是不可能。”因此伏尔泰主张用历史的方法来考察基督教，只承认“基督只是一个带有东方色彩的苏格拉底”，这当然不是一般所认为有神论的了。 却是我们要问：伏尔泰不是正宗的宗教，那么他的宗教究竟是从什么地方来呢？

孔子宗教与礼仪问题

我曾细心研究他对于神学的见解，以为他的宗教即是“哲学的宗教”，即以“道德”代替“宗教”。 伏尔泰承认“道德是来自神的，到处是一律的，神学是来自人的，所以到处不同而且可笑。”[2]“你可以

---

〔1〕参看彭基相：《法国十八世纪思想史》，页 14—26。
〔2〕同前书，页 14。

使娱悦你的一切都成哲学化；但当你管理一个小村庄的时候，你就必须要一种宗教。”[1]他反对无神论，以为“不认识赐给吾人以道德的天神，难道人们能更有道德吗？”[2]所以正宗的宗教可以不要，而道德的神却不可不有。因为伏尔泰对于宗教的根本见解和斯宾诺莎很相接近，故可称之为“哲学的宗教”；而此“哲学的宗教”的来源却不能不求之于中国。据利维—布律尔的叙述，伏尔泰很公开地说到这一点：

> 这种有神论是不是为现在需要而被复兴的？伏氏回答说是的。他用中国人为例，中国为一古国，其聪明而持久之制度极可惊叹，其宗教则为真正的有神教。数千年中国上流阶级的宗教是什么？祭天与崇拜公道，虽然在下层阶级中仍不免有迷信，却是所有受教育的人自古以来都是有神论者，如我们将孔教与西方之宗教相比较，那我们承认孔教为宗教就错了。孔子不言神，孔子是完全有神论的模范。
>
> 所以有神论不是一种想象的宗教。此不仅包括罗马的天主教，不仅包括一切的基督教，并包括一切的人类，这种宗教连结一切的教会，使成一真正普遍的教会，这就是人道。有神论者的宗教是最古的与最普遍的宗教，因为崇拜一个上帝，是在世界上一切系统之前。
>
> 我们不能像中国人一样，这真是大不幸！……[3]

却是使我们惊异的，就是当伏尔泰把中国的有神论做根据来攻击正宗的宗教的时候，那更彻底的百科全书派却将中国的泛神论一变而为无神论来读了。

伏尔泰的中国宗教观，较之同时代的百科全书派似较为正确，他不

---

[1] 《法国十八世纪思想史》，页 32。
[2] 同前书，页 33。
[3] 见利维—布律尔：《法国哲学史》，页 188；又汉译本页 120 所引。

认孔子为无神论。 当礼仪问题争论得很激烈的时候，多明我会和方济各会极力主张孔子信徒，无论官吏、儒者，均为无神论者；法国派遣主教昧各老根据《论语》“天生德于予”的一句话，证明孔子为无神论者。 1700 年 10 月索尔蓬大学提倡，凡相信中国人、官吏为有神论者的人都是异端。 这时法国有些新著出版，均认中国人为无神论者，因其礼拜物质的“天”即是苍天。 但即在这个时候，伏尔泰对于这次论争感着极大的趣味，他从三种的见地上，开始评判：[1]

第一，伏尔泰为解决礼仪问题，先对于中国之“天”“上帝”等字义加以研究。 他发现历代天子敕语中，有许多使用这些字样，他分析乾隆诏敕中所引孔子格言，如“天地之心”一语，译出欧文便有无神论的意味。 其实从另一句格言看来，孔子并未否认统治天界的上帝存在，孔子所屡屡反复的“天”是皇天不是苍天，即含有统治苍天的上帝之意味。 还有许多实例，如雍正诏敕，1770 年尼布楚条约纪念碑铭，康熙庙的匾额，由此均可见中国政府确认神的存在，而“天”“上帝”无疑乎即为神一名之异称。 他举李明《中国现状新志》中所说“此国人民二千年来，即保存真神的知识，在欧洲陷于迷信腐败的时候，中国人已经实行最有道德的纯粹宗教了”[2]。

第二，他用反证的方法，来证明以孔子与中国人为无神论者之非。怀疑派的首领培尔主张无神论者可以形成社会，而法国的道德论者与教会中人均反对这种主张，以为培尔的话不过痴人说梦。 却是他们同时又认孔子或儒者为无神论者，不知中国社会有四千年的悠久历史，这是不能否认的，若使中国人是无神论者，则彼等社会的存续简直是不可能的，这不是证明了孔子或儒者决不是无神论者吗？ 这不是证明了非难孔子或中国人为无神论者的法国道德论者与教会中人，为陷于自相矛盾

---

[1] 参照后藤末雄：《支那思想のフランス西渐》，页 361—370。

[2] 伏尔泰：《诸民族风俗论》，英译称《古今历史》（*Ancient and Modern History*），Chap. Ⅱ，“The Religion of China”，p. 31，见英译《伏尔泰全集》（*Works of voltaire*），第十三卷。

的论调吗？

第三，他常常引用在华很久的耶稣会士傅圣泽的话[1]，说在中国几乎看不见相信无神论的哲学家，因为中国哲学家看重道德，对神的知识即可不要，道德却非要不可。所以中国哲学家即令陷于唯物论，他们的道德是决不会堕落的。而且唯物论者不一定就是无神论者，许多教父相信神与天使为肉体的存在，但不能因此便认他们为不信神的存在，中国当然更不消说。至谓中国人为偶像信徒，这也是对于中国礼仪的很大误解，欧洲人以本国的风俗习惯来判断中国的风俗习惯，往往如此。其实信仰自由乃是中华的国策，道教、佛教、喇嘛教，许多迷信无不输入国内，这些可以说都是纯粹的偶像教，但也只有下层社会去相信他。上层的官吏儒者，与下层社会信仰的不同，有如两层级间食物精粗的不同。中国政府专管维持社会风纪，只要下层社会遵守国法范围，迷信是不过问的。接着伏尔泰更指出在华教士关于科学上的论争，实在丑态毕露。他很同情于雍正帝锁国禁教的主张，以为传教士们确为“罗马教皇送往中国的军事侦探”；为杜渐防微起见，而取断然的手段，这正好证明雍正帝是中国的第一名君。最后伏尔泰更力说儒教非宗教亦非迷信，不要因此惹起单纯的宗教论争，甚至于宗教战争。他对于儒教，可谓敬佩之至了。[2]

伏氏赞美儒教，所以反对欧洲对于中国的传教行为，由他看来，欧洲的基督教根本就不能统一。例如同在基督教之中，有 Thomas 与 Banaventure，有 Calvin 与 Luther，有 Jansenius 与 Molina 这种种不同，[3]以那样派别的纷歧，还遣人传教，这不能不说是欧洲人特有的一种毛病。相反地中国四千年来，即有最单纯的宗教也就是最好的宗教。伏尔泰居然以中国为模范，从事欧洲社会的自我批判。[4]

---

[1] 伏尔泰说“耶稣会修士傅圣泽（P. Fouguek）在华二十五年变为耶稣会的敌人，好多次向我说，中国很少无神论者”《伏尔泰全集》1878，法文本第十一册页 180，见阎宗临：“中国与法国十八世纪文化的接触”。

[2]《诸民族风俗论》，英译称《古今历史》，页 33，34，36；又《蒙昧的哲学家》，见《伏尔泰全集》英译本，第十八卷，页 277—278。

[3][4] 伏尔泰：《哲学辞典》，“中国”条，见《全集》英译本，第四卷，页 95。

《诸民族风俗论》的中国史观

由上所述伏尔泰的宗教观，散见于其所著《诸民族风俗论》（*Essai sur les mœurs*）导言（十八及第二章）、《蒙昧的哲学家》（*Le philosophe igno-rant*）、《中国通信》（*Lettres Chinoises* 第六封）及《哲学辞典》（*Dictionnaire Philosophique*）“中国”（De la Chine）一条，现在专就《诸民族风俗论》来看，他不但把中国放在极显著的地位，而且责备那些早期的欧洲史家固步自封地把中国忘了。由于当时欧洲从卫匡国《中国上古史》提出了中国年代问题以来，已经使《旧约圣经》的世界史不能维持下去。例如夫累勒即提倡以科学的历史研究法来代替从来的宗教史观，伏尔泰完全实现了这种方法。他反对以上帝的意志解释世界的历史，认为“只有哲学家才该著历史”；“从前历史著作都因荒唐的杜撰而失去本来面目，可是从中国历史的发现以后，进步的人谁也不会再信作为惰性权威的《旧约》世界史的谎话了”。尽管 1681 年刊的菩绪埃（Bossuet）的《世界史论》关于以中国为首的远东诸国一句话也没有说到，相反地伏尔泰著此书，第一章即从中国文明之赞美的叙述开始。他认为中国有四千余年以上的历史，他根据基督教各派教士的报告书，尤其是笠赫德的《中华帝国全志》、李明的《中国现状新志》，即依据当时的最新知识记述下中国文明的一般轮廓，使它在历史上占一重要地位。关于这一论题有恩格曼（Walter Engemann）所写《伏尔泰与中国》（*Voltaire und China*，1932，Leipzig）特别注意伏氏的中国热和他的历史哲学的关系，可资研究。又依小林太市郎所著《支那思想与法兰西》第三章[1]指出《诸民族风俗论》中的中国观有以下五点。

第一，中国文化之理性的特质。在他民族尚在神话的时代，中国人很早就写成历史。他大为赞赏中国历史全不记载那受超自然的、神变不可思议之神的启示的半神人物，也很少说明世界起源的谎话。还在中国人有文字的时候，已经开始写下了合理的事实。

---

[1] 小林太市郎：《支那思想与法兰西》，页 134—139。

第二，在任何民族中，中国史最有信用的价值。 从这见地他说明了一些事实，例如伏羲之时，龙马负图是不可思议的事，实际只是证明伏羲以前已有文字。 又给中国古代文献以重大疑义的秦始皇焚书，使书籍的保藏更受人注意。 在积极方面他应用天文及历法上的种种证据，说明中国古代史的确实性，并且认为中国比世界任何一国都早有历史，有文字，天文历法有长足的进步。 换言之，即四千余年以前已吐出理性文化的光辉。

第三，中国从太古即存在着理性的宗教。 伏尔泰和莱布尼茨同样从耶稣会的报告里认中国为有神论，但他以为中国人的神是作为宇宙万物原理之神。 他是理性的崇拜者，文明的肯定论者，所以把中国的宗教也完全解释为理性的宗教。 他非常称赞孔子“述而不作”专教人以遵照理性从事最纯洁的人为道德实践，从修身治国的考虑。 或“施诸己而不愿，亦勿施于人”，以致“所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之”。 他认为这些格言只要世界上人人遵奉，便是地球上最幸福最值得尊敬的时代到了。

第四，否认关于中国专制政治及其他诽谤者所提的种种问题。 他以为这些诽谤都是出于短见。 如见中国人顿首之礼，不应该就得出专制政治的结论。 看了安孙旅行记所记广东小商人的黠诈，便依此来讨论大帝国政治的善恶，道德的可否，这未免太轻率了。[1]

第五，提倡以中国文化为标准，矫正西洋人自大的偏见。 例如，他认为万里长城是比埃及金字塔更为有益而壮大的建筑；中国本部 15 省人口至少 1.5 亿，大于合计不过 1 亿左右的整个欧洲；中国从上古时已有丝绢，并制造精致的白纸、瓷器、漆器等。 总之，无论法律也好，政治也好，中国都可以被认为是世界第一的文明国。

《自然法赋》与宋儒理学的关系

中国是伏尔泰的理想国，中国的理性道德更是伏氏所认为欧洲人所

---

[1] 伏尔泰：《古今历史》，第一章，见《全集》英译本，第十三卷，页 30。

向往的目标，是和从来基督教的道德有本质的差别的。 他在 1728 年作《反巴斯噶论》（*Remarques sur les Pensées de M. Pascal*），开卷即用激烈的文字攻击巴斯噶以人性为恶的说法。 他说，对于此厌世家他要给人类作辩护。 对于基督教的性恶说，他采取了儒家性善说的立场。 接着他逐条驳斥巴斯噶《辩神论》断片中的若干思想。 例如巴斯噶说："只爱神，不爱他物"；他驳道："人类须以深厚的爱情爱其祖国及其父母、妻子。"又对答巴斯噶所疑的道德的确固不变的原理问题，他提出"己所不欲，勿施于人"的原则。 对答巴斯噶关于死的疑问，他提出"未知生，焉知死"之现实的立场。 由上可见伏尔泰极端接受中国道德的态度。[1]

1752 年他写成《自然法赋》（*Le Poéme sur la loi naturelle*），当时是他著作最成熟的时代。 在这书里，他所述理性道德的许多重要节目，更明白是受了宋儒理学的影响。 关于这一点，小林太市郎在《支那思想与法兰西》中曾试为分析。[2]案《自然法赋》序言，伏氏开始借出版者的口气说："这《自然法赋》的目的是关于从一切启示宗教乃至最高存在性质的一切议论里独立出来，确立了普遍的道德之存在。"在这里他鼓吹了从宗教解放出来的理性的因而是普遍的新道德；次之，教育的目的是教人顺从理性的实践行为，这就简直是宋儒《大学注》的解释了。 在序言里面，伏氏还特别强调羞耻之心是与理性同为以自然法为基础的，然而西洋人不知道尊重道德上的羞耻，不知羞耻为道德的端绪，在这里他发挥了宋儒的道德说。 《赋》之初篇末尾说自然法的普遍性，谓"吾人与生俱来之悠久的存在，一切人之心中同样有其萌芽。 从天所授的德性，由人来表现，人却为私欲或迷误蒙蔽了它"。 但尽管如此，只要在心中时时警惕，人的天性是不灭的。 在这里，伏氏的结论和宋儒天理人欲之辨和存天理去人欲之说没有什么不同。 所以在《赋》之第二篇中，伏氏认为罪恶是暂时的，"无论人欲如何兴盛，在内心深处常

---

[1] 小林太市郎：《支那思想与法兰西》，页 141—142。
[2] 同前书，页 142—148。

常有法则和道德俨然存在。”他用清冷之泉作譬喻，因风而波起，水必浊；但在风平波静之时，就是坏人也可以在水中看到自己的面貌。 这简直完全应用了宋儒水波的譬喻了。 还有更意味深长的，伏氏和程朱学一样把这自然法即理，不单看作道德的原则，而且认作宇宙万物的原理，即据此而星辰之运行、风雷的变化、草木的生育、鸟兽的驰走，都不出于人类思考着的普遍的原理之外，这当然完全是唯心主义，但其所受宋儒理学的影响则是显无可疑的。 《赋》之第三篇感叹从人欲的迷妄发生种种奇怪的各种宗教，横行世界。 如在欧洲为了宗教裁判使无辜的市民受火刑，其极端残酷的情状都由于人欲把天理消灭了。 第四篇以此自然法为政治的基本，认为修明这些，即为政治改革的急务。 由伏氏看来，国王是“自然法之勤勉的执行者”；只要人人明白自然法的大道理，努力去做，就可以使国家太平。 却是他自己是不参与政治活动的，只要晚年享受安静的日子就好了。 这是《赋》的全篇的结束语，要以儒家的理性道德来挽救欧洲的时弊。 却是，他在末了所郑重申明的隐士思想，还是受了中国的影响。

中国文化之赞美论

(1) 中国文化之特质

伏尔泰极端赞美中国文化，首先是赞美孔子的格言“己所不欲，勿施于人”，认为这是基督所未曾说到，基督不过禁人行恶，孔子则劝人行善。 他尤推赏孔子“以直报怨，以德报德”的格言，以为“西方民族，无论如何格言，如何教理，无可与此纯粹道德相比拟者。 孔子常说仁义，若使人们实行此种道德，地上就不会有什么战争了”。 所以孔子实为至圣至贤的哲学家，人类的幸福关系于孔子的一言半句。 在1760年4月25日伏尔泰给得比勒夫人（Me. d'Epiney）的一封信，极称孔子为天地之灵气所钟，他分别真理与迷信，而站在真理一边。 他又不媚帝王，不好淫色，实为天下唯一的师表。 因为崇拜到了极点，所以伏尔泰在他自己的礼拜堂里装饰孔子的画像，朝夕礼拜。 “子不语怪力乱神”，“有教无类”，这一点尤为伏尔泰所敬服，所以他对孔子有一

段很好的批评，他说："我读孔子的许多书籍，并作笔记，我觉着他所说的只是极纯粹的道德，既不谈奇迹，也不涉及虚玄。" (I have read his books with attention; I have made extracts from them; I found that they spoke only of the purest morality. He appeals only to virtue, he preaches no miracles, there is nothing in them of ridiculous allegory.) [1]

又作一诗赞美孔子为真理的解释者，暗中即以讥刺基督教。诗曰：

他使世人不惑，
启发了人心。
他说圣人之道，
决不是预言者的那一套。
谁知到处使人相信，
也得了本国深深的爱好。[2]

在《诸民族风俗论》（第一百四十三章）中，也有一段赞美中国文化的名言：

欧洲的王族同商人在东方所有的发现，只晓得求财富，而哲学家则在那里发现了一个新的道德的与物质的世界。(The princes of Europe and the men of commerce have, in all discoveries in the East, been in search only of wealth, the philosophers have discovered there a new moral and physical world.) [3]

---

[1] 伏尔泰：《哲学辞典》，"中国"条，见《全集》英译本，第四卷，页 82。又赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 89 所引与 William F. Fleming 译本可参照。

[2] 同前注。据 Fleming 英译诗句，稍不同，可供参考：
Without assumption he explored the mind,
Unveiled the light of reason to mankind;
Spoke as a sage, and never as s Seer,
Yet, strange to say, his country held him dear.

[3] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 89 所引。

最使伏尔泰赞美中国的，是中国有四千余年以上的历史。 各派传教士对于中国文化虽有种种异论，但均认中国建国之久，均认中国建国在四千余年以前。 所以伏尔泰以为在欧洲如中国君主一样早的王族是不存在的。 在中国已经完成了政治制度生活的时候，法国人还在那里过着动物一样的生活。

(2) 物质文明

最有趣的，就是伏尔泰是一个“全盘华化论者”，所以对于中国文化的各方面，即至物质文明，亦不惜加以赞美，以为中国的物质文明实有凌驾欧洲之势。 例如：[1]

印刷术　“中国的木板印刷，由我们看来，较欧洲的印刷术有种种优点。 第一，印刷者可不铸造活字。 第二，书籍不易毁灭，木板又可保存。 第三，印刷后即有错误，亦易于订正。 第四，印刷者只须就预定的部数印刷，不比欧洲印刷过多，浪费纸张。”大概在伏尔泰时代，欧洲“字板”的制法还未发明。

陶瓷　中国陶瓷向为欧洲人所珍重，欧洲在 17 世纪末虽知仿造，但价值甚昂，不甚普遍。

玻璃　中国人比欧洲人先知玻璃的制法，虽则中国玻璃不如欧洲美丽，也不透明，但据法国一位军官可靠的话，在广东时曾发现某处有非常透明的玻璃窗的装饰。

养蚕术与纺织术　中国为蚕丝的原产地，养蚕术与纺织术亦由中国传入波斯。

其他如纸、钟、车之发明，亦为中国人的贡献。

农业技术　他赞赏中国的重农主义，以为中国尊敬农业，举世无匹，欧洲各国大臣要一读耶稣会士记录关于中国皇帝之尊重农业，和收获期的国家祭典等例。 “我们欧洲的统治者们知道这些例之后，应该是赞美啊！ 惭愧啊！ 尤其是模仿他们啊！”[2]

---

[1] 参考后藤末雄：《支那思想のフヲンス西渐》，页 355 所引 *Fragment sur l'histoie*， article I， De la Chine，此文未收入《伏尔泰全集》英译本中。

[2] 伏尔泰：《哲学辞典》“农业”条，页 34。 后藤末雄同前书，页 377 引。

建筑　就建筑说，在西历纪元前300年已筑有万里长城，可见古代建筑已比欧洲人更为发达了。又如以人工开凿运河，通贯全国，为世界各国所未有，即罗马人亦绝无此类大计划。

在赞美中国的物质文明以后，伏尔泰得到一个结论：

> 中国人虽未曾如欧洲人似的，装饰了艺术官殿，却是此等艺术的官殿都是由他们建设起来的。

他甚至为赞美中国文化，对于欧洲人所下中国风俗的恶评亦加以辩护。例如他说，比较欧洲人之通奸，还是中国一夫多妻制来得好些。这一点拿来和孟德斯鸠所著《波斯人信札》第114封信反对一夫多妻制比较一下，未免相形见绌。伏氏又在《哲学通信》第11封信中论种痘，以为中国在贞纳（Edward Jenner）发明牛痘接种以前很早就有种痘的习惯，“这是被认为全世界最聪明最讲礼貌的一个民族的伟大先例和榜样”。[1]至于政治法律方面，更不消说了。

(3) 政治与法律

中国的政治观念，由伏尔泰看来，有两种好处，即（一）中国人民将君主或官吏看做家长一般，给他尽力；（二）政府当局注意人民福利，以增进人民福利为第一义务。所以皇帝或官厅常常要修理道路，开凿运河，保护学术与工业的研究，人民亦不自觉地表示敬意，养成了顺从的美德。而这种顺从，非从专制而来。伏尔泰以为专制政治和中国政治观念不同。他给专制政治下一定义：

> 专制政治云者，乃君主不守法律，任意剥夺人民的生命财产的政治。[2]

---

[1]《哲学通信》第11封信，页43，上海人民出版社，1961年。
[2]伏尔泰：《古今历史》，第一百六十四章，见《全集》英译本，第二十卷，页145—146。

但从中国的行政组织来看，中国的行政组织各部分互相联络，官吏均经几次严格考试，皇帝虽高高在上，亦不便擅行专制。加以中国设有谏议制度，本不能以专制国家称之。总之中国政治，由伏尔泰看来，这种政治组织实为世界最善最完全的组织。

人类智慧不能想出比中国政治还要优良的政治组织。

至于中国法律，更充满着“仁爱”的观念。中国无论如何僻远的地方，非经官厅或御前会议的裁判，虽贱民亦不能处以死刑。所以他说：

关于中国，只要听到这种法律，我已不得不主张只有中国是世界中最公正最仁爱的民族了。

而使伏尔泰最惊叹的，就是这种世界上最优良的中国法律，实存于四千年来。换言之，即在西历前二千余年便已存在，直到他的时代尚无显著的变化，这一点不能不说是世界上最好的民族的证明了。

《中国孤儿》剧本之中国文化观

伏尔泰著作极多，全集有 97 册，但其中专论中国文化、中国思想的，在《诸民族风俗论》之外，尚有 1753 年所作有韵的戏曲——《中国孤儿》（*Orphelin de la Chine*）剧本。《风俗论》极言中国文化优美，以反驳孟德斯鸠对于中国文化的批评；《中国孤儿》宣扬中国道德，以反驳卢梭“文明不是幸福”的中国文化观。故在此剧本第一版上，有意把卢梭的那封有名的信排在前面。[1]现在试专就此剧，略加介绍。

原来 18 世纪欧洲的知识界人士不但注意中国哲学，更且注意中国文学，例如最后上断头台的诗人舍尼埃（André Chénier）读到《诗经》课

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 91。

本，他想模仿《诗经》的体裁，改造法国诗的格局。 又如以伏尔泰为例。 他比较中、欧文学，以为中国文学比较欧洲文学更近于实证的、哲学的，如以演剧为文化的标准，则这个原则在中国也可以适用。 中国剧的起源乃在三千年前，只输希腊的起源一筹，却是中国人决非从他国传承艺术，他们也不知道希腊人的存在。 中国人乃以独自的智力创造戏剧，如实地描写人类的行动，用科白或台辞，以演剧为劝善惩恶的机关，这可以说是中国戏剧的特质。

以元曲《赵氏孤儿》为例[1]，此剧原名《赵氏孤儿大报仇》，一作《赵氏孤儿冤报冤》，是元朝剧曲家纪君祥作的。 它的故事内容根据《史记 · 赵世家》里晋大夫屠岸贾诛赵氏和晋景公与韩厥谋立赵氏孤儿的一段故事。 此剧于 18 世纪由中文译为法文，后又从法文译为英、德、俄各国文字，50 年间欧洲的拟作或改作有英文两篇，法、德、意大利文各一篇，而伏尔泰的《中国孤儿》剧本即为最有名的改作之一。此剧法文本见 *Théatre de Voltaire*，1857，巴黎刊本页 547—597，又页 543—546 有黎塞留 (Richelieu) 序文；英译本见 *Works of Voltaire* 第八卷页 174—234；汉译本 1942 年商务印书馆版有译者序跋，谓“伏尔泰写这本戏曲，他并不是欣赏艺术上的价值，而是对于中国道德表示了深切的共鸣”；还有后藤末雄《伏尔泰的悲剧〈中国孤儿〉之研究》及陈受颐《十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》[2]均可供研究。 伏尔泰本来赞美中国文化，对于中国文学更非例外，他承认戏剧的劝善惩恶的哲学为合理，因此便把中国戏剧的价值抬得很高。 中国戏剧诗的成就只有希腊可相比拟，至于罗马人简直是毫无成就。 他所认为的代表作，就是《赵氏孤儿》。 但此剧原本过于复杂，缺乏恋爱的要素，且与三一律不合；因之主张改作，把剧中角色也全部改换，以元朝为背景，来描写

---

[1]《赵氏孤儿》，见《元曲选》，世界书局本，页 1476—1498。 英译本 *Chau Shi Ku Eul*， *or The Little Orphan of The Family of Chao*， A Chinese Tragedy，见竺赫德：《中华帝国全志》，英译本第二卷，页 175—182。

[2] 后藤末雄：《法兰西精神史之一侧面》，又《支那思想之法国西渐》，页 384—420；又陈受颐：“十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿”，见《岭南学报》，第一卷，第一期。

鞑靼人和中国人的风俗习惯，共成五幕。而最重要的，即在此剧里面表示一种中国之道德的人生观。他自己说：

> 我敢说自从我创作史事诗《显利篇》（*la Henriade*）以至《谢义儿》（*Zaire*），以至这篇中国的作品，不论它们的成绩好丑，这个鼓励为善的宗旨是一向都给我以灵感的。……在这样的工作里，我曾消度我生活中的四十多年。[1]

《中国孤儿》剧本有一个副题是“五幕孔子的伦理”，他希望法国人能从新剧本中，领会中国人的道德生活远胜于诵读耶稣会士的著作。他假托剧中人物盛悌妻奚大美来宣扬中国文化：

> 在当初我也曾经私下转过一个念头，想用我们中国文化的力量，把这一只野心勃勃的狮子收服过来，用我们的礼教道德感化这个野蛮的鞑子，叫他归化中国。……我们中华民族从古以来，有的是高尚的艺术，有的是威严的法律，还有清静的宗教，这些都是世世代代可以夸耀世界的立国之宝。（第一幕第一场）[2]
>
> 我们的国朝是建立在父权上，伦常的忠信上，正义上，荣誉上，和守约的信义上，换一句话，孝弟忠信礼义廉耻就是我们立国的大本。我们大宋朝虽已被推倒，可是中华民族的精神是永不会灭亡的。”（第四幕第四场）[3]

剧中末了成吉思汗借奚大美来赞中国文化的话，更可见伏尔泰的旨趣：

---

[1]《中国孤儿》序文见《伏尔泰的戏剧作品》，页 180，见《全集》英译本，第八卷。汉译文据陈受颐：“十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿”。
[2] 奚大美 (Idame) 语见英译本页 183，汉译本页 3。
[3] 见同前英译本第四幕，第四场，页 219，汉译本页 36。

你把大宋朝的法律、风俗、正义和真理都在你一个人身上完全表现出来了。你可以把这些宝贵的教训宣讲给我的人民听，现在打了败仗的人民来统治打胜仗的君王了。忠勇双全的人是值得人类尊敬的，我要以身作则，从今起我要改用你们的法律。（第五幕第六场）[1]

这就是说大宋朝虽已覆灭，而立国之宝的中国文化永不会灭亡。被征服的是那打胜仗的君主，而不是打了败仗的人民。伏尔泰在结束语提出对中国人民的颂词："那是你们的道德。"这就可见他对于中国文化中国人民是如何赞美和辩护的态度了。

4. 狄德罗

(1) 百科全书思潮

百科全书派好似一个"哲学家"的军队，在霍尔巴赫和伏尔泰指挥之下，他们在有意无意之间集合起来做了一个共同的工作；他们多半是集全力攻击天主教，广泛地说，即攻击基督教本身。他们排斥基督教的宇宙观与人生观，这在他们看来是假的与迷信的；他们诅咒天主教会所主张的社会秩序，他们以为这是不公平的与压迫的。[2]他们还有一个共同的特点，就是喜欢外国东西。他们有的醉心于古代的中国人物，即借孔子的名义来办他们的革命。例如一部名叫《中国间谍》的书，就是以中国文化鼓动法国人来反抗政府的。

百科全书派没有人肯承认有一个全能的上帝，同样几乎没有人不承认中国文化之真价值，从霍尔巴赫到伏尔泰，从伏尔泰到狄德罗、巴夫尔、爱尔维修，无不如此，尤其狄德罗是毕生献身于为真理和正义服务的一个人（恩格斯语，见《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第二节），他的好奇心使他在《百科全书字典》中，承认了中国民族所有的优点。

---

[1] 成吉思汗语，见同前英译本页 236，汉译本页 50。
[2] 利维—布律尔：《法国哲学史》，第七章，"百科全书派"。

(2) 狄德罗之中国文化观

狄德罗无疑乎是百科全书思潮中的主角，他在八九岁时即就学于本生地的耶稣会，12 岁时曾受剃度。 耶稣会因觉得狄德罗聪明，曾想尽方法使其为该会尽力，但谁知道这一位富有反叛精神的人以后竟然否认了上帝的存在呢？ 狄德罗对于中国知识的来源，和他早年所受耶稣会的教育不无关系，但对于在华传教士所说中华建国之太古说，则取怀疑的态度。 依旧说，伏羲氏建立中华帝国于 4000 年前，换言之，即在耶稣诞生前 2954 年；但由狄德罗看来，关于这种种推测都是不足信的。 第一，伏羲感天而生，系一种荒渺无稽的传说，不能算做史实。 第二，从年代学上观察，中华帝国亦不能追溯到 4000 年前，关于这一点他引龙华民、傅圣泽和夫累勒各家的说法为证。[1]他的结论以为中国最初的天文观测即历法的完成，在尧治世前 150 年，与迦勒底（Chaldaea）的天文观测完全吻合。 由此事实，可见中国天文学和迦勒底的天文学一脉相通，而两国的起源也是互相一致的了。

但狄德罗并不因此否认中国文化的真价值，虽然在论中国人口过剩所发生的结果，对于中国商人的狡猾有极冷酷的批评，但从基本上看，他是赞美中国文化的。 所以在讲到“中国人的优越”时，他说：“我们是大诗人、大哲学家、大辩士、大建筑家、大天文家、大地理学者，胜过这善良的人民，却是他们比我们更懂得善意与道德的科学。 如果有一天发现这种科学是居一切科学的第一位，那末他们将可以确定地说，他们有两只眼，我们只有一只眼，而全世界其余的人都是盲者了。”[2]在《百科全书》代表项目之中，有狄德罗所写的《中国》（Chine）和《中国哲学》（Chinois， Philosophie des）两条，收入《狄德罗全集》第十四册中（1876 年巴黎版，北京图书馆藏）。[3]他相当涉猎当时所译中国经典，不免称赞中国为可与欧洲相匹敌之最开明的国家，但他和来华

---

[1] 后藤末雄：《支那思想之法国西渐》，页 425—427 引。
[2] 此据摩尔利：《狄德罗与百科全书派》，第一卷，页 274 所引 Chinese Superiority。
[3] 《狄德罗全集》（*Oeuvres de Diderot*），第十四册，页 122—141。

耶稣会士不同，不能无条件赞美中国。 狄德罗对于两种对中国不同的看法，主张以中国人自己所最尊重的经籍来作判断的标准。 在他所写《中国哲学》中讲到中国哲学的简单小史，从战国前孔、老一直到明末，很能抱客观的态度。 他认为中国君主的哲学即道德哲学、政治哲学，古代君主可认为是哲人帝王，《五经》是中国最初且最神圣的读物，《四书》则为《五经》的注释，这是中国哲学的第一期：哲人帝王时代。 孔子时代以前也有哲学家，继之他举出老子的名字[1]，关于老子他是依据日本人著书的介绍。 孔、老以前时代是道德哲学时代，其后才有形而上学。 孔子哲学与其说是议论，不如说是以行为为主。 秦始皇焚书以后，汉代学术复兴，可是狄氏认为是古代哲学的第三期。 老子的思想和佛教盛行，无为虚无的思想继起，他对于六朝清谈的思想认为有害，并加以批判。 10、11 世纪以后为中世哲学，关于宋学的思想前后涉及 58 条[2]，狄氏特别重视宋代理学的自然哲学，所述也较详，可是因为语言翻译的困难，狄氏对于理学究竟是有神论、无神论，还是多神论，他自叹不易决定；由此他再将论题归到孔子的实践哲学，认为孔子的道德胜他的形而上学或自然哲学，这从他所主张对家族的统御、公安和司法的机能、帝国的行政等事可以看得出来。 他在述及近世中国欢迎欧洲的技术天文学、数学之后，言及康熙、雍正、乾隆三帝对待传教士的政策，举及 35 条中国人的实用哲学。[3]最后附加结论 7 条，其中述及在中国有清真寺的存在云云。 由上狄德罗的中国哲学史观[4]可见他虽看出中国对欧洲技术的后进性，但却赞美中国政治思想制度的合理性和儒家的道德哲学。 在《百科全书》中还有值得注意的，是他对于中国民族所下的结论：

中国民族，其历史的悠久，文化、艺术、智慧、政治、哲学的

---

[1]《狄德罗全集》，页 125—126。 案老子作 Roosi 或 Li-Lao-Kum（李老君）。
[2] 同前书，页 129—132 有 29 条，又页 132—135 有 29 条。
[3] 同前书，页 136—139 共 35 条。
[4] 参照岩村忍：《中国论》见《法国百科全书之研究》，第六章，岩波书店，页 218—222。

趣味，无不在所有民族之上。据一部分学者的意见，他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族抗争云。[1]

(3) 孔教的根本概念

狄氏承认中国文化的价值，其实最使他钦佩的还是孔子的理性教。他赞美孔子学说为简洁可爱，赞美儒教只须以“理性”或“真理”便可以治国平天下，暗底里以此否定基督教存在的理由。他在《百科全书》中简单介绍中国《五经》，并举出孔子教的根本概念共 24 种格言，[2]以为孔教不谈奇迹，不言灵感，纯粹不脱伦理学政治学的范围。他的结论：

> 孔子是否为中国的苏格拉底或阿那克萨哥拉（Anaxagoras）是很难决定的。这个问题和中国语言的造诣有关，依据前章对于孔子作品一部分的介绍，孔子谓为自然及其原因之研究者，不如谓其努力于人世及其习俗的研究。[3]

孔子教义以保存天赋的理性为圣人的特质，以补充天赋的理性为贤人的特质。德治主义有两个目的，第一目的以理性判别善恶与真伪，第二目的即修身、齐家、治国、平天下。这样尊重理性的精神，就是我们哲学家狄德罗的精神，同时也就是他的周围排列着的百科全书家的精神。

5. 卢梭

卢梭也是继承培尔反对当时正宗宗教的。然而他并非唯物论者，他在晚年曾说：“不仅我不是一个唯物论者，并且我也不能记得是否有一个时候我想变为一个唯物论者。”[4]他攻击唯物论者“只能给石头以

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 92 引。
[2] 后藤末雄：《支那思想之法国西渐》，页 435—439。
[3]《狄德罗全集》，第十四册，页 126。
[4] 利维—布律尔：《法国哲学史》，英译本，页 246；汉译本，页 157。

感觉，不能给人以灵魂”；而他的灵魂是渴望信仰。他说“没有信仰绝没有实在的道德能存在”；评者以为“这句话百科全书派中没有一个人能写出或能懂得”，[1]可见卢梭绝不是法国教士所攻击的无神论者了。然而他也不是正宗的有神论者，他的宗教见解和伏尔泰一样，乃是哲学的宗教，即恩格斯所称为“自然神论者……卢梭”[2]。卢梭承认上帝一方面表现于人心的内部，一方面是借他的工作表现于宇宙中。[3]这就是自然即神、神即自然的自然神论了。而此自然神论实即披着宗教外衣之自然主义哲学，其来源却不能不受到中国的影响，虽然卢梭自己是不肯承认这一点的。

卢梭所受东方思想的影响，在法国文豪罗曼·罗兰所写《卢梭评传》中颇露出此中消息。如云“……他最伟大的教师并不是任何一种书籍，他的教师是自然，从幼年起他便热爱自然。……自然渗透他整个生命……这在他较晚的生活中显得特别明了，且使他和东方的大神秘主义者呈现异样相似之点”[4]。又，“尤其是他被陶醉于自然怀抱里的那几天，使他与宇宙混合为一体，他比任何西方人更能体会东方意义的完备的狂喜。”[5]卢梭这种“复归自然”的思想实即得力于老子。狄德罗从日本人著书介绍知道中国有老子，把老子写成 Rossi，卢梭写《学艺论》时和狄德罗往来最密，也可能接受这种影响。《学艺论》里面承认耶稣会士对于中国的观察为正确，但以为中国古代学艺即很发达，而文明不必即为幸福的表征，文明进步并不能矫正中国人的恶德，且不能使中国人免却异民族的征略。他指出如下事实即：“在亚洲就有一个广阔无垠的国家，在那里文艺是为人尊崇摆在国家尊荣的第一位。如果科学可以敦风化俗，如果它们能教导人们为祖国流血，如果它们能鼓舞人们长勇气，那末中国人民就应该是聪明的、自由的而且是不可征

---

[1]《法国哲学史》，英译本，页 254；汉译本，页 163。
[2]《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，页 22。
[3] 利维—布律尔：《法国哲学史》，英译本，页 252；汉译本，页 161。
[4]《卢梭评传》，改进出版社译本，页 12。
[5] 同前书，页 28。

服的。 然而，如果没有一种邪恶未曾统治过他们，如果没有一种罪行他们不曾熟悉，如果无论大臣们的见识或者法律所称号的睿智，或者那个广大帝国的众多居民都不能保障他们免于愚昧而粗野的鞑靼人的羁轭的话，那末他们的那些文人学士又有什么用呢？ 他们所堆砌的那些荣誉又能得出什么结果呢？ 结果不就是住满了奴隶和为非作歹的人吗？”因此他即以中国为例来大谈其独得之奇的“文明否定论”。[1]依他意思，中国人民既不能保护国家，使不为无智蒙昧之野蛮人所侵服，则此等文明亦有何用处？ 卢梭因有这个疑问，使他虽承认中国文明进步，而此文明进步适足以为他文明否定论的实例。 他又在《百科全书》（第五册，1755 年）所作政治经济学的条文里，提供了好些中国材料，但结论也认为这种政府是不能使人满意的。 又在《爱弥儿》中提及“农业是所有艺术中最早的和最可贵的”；这重农主义却是主要受中国思想的影响，尤其是孟子的影响。 卢梭和孟子人性本善学说的关系，1942 年休斯（E. R. Hughes）在英译本《大学与中庸》序言第一章[2]中特别提出。 他甚至以为康德早年受莱布尼茨的影响，晚年受卢梭的影响，[3]因而推论康德的理性学说也受中国的影响。 这种结论是很值得我们去分析研究的。

由上所述，百科全书派的法国学者对于中国文化的态度，虽有如孟德斯鸠、卢梭等反对论，和狄德罗等批评论，然而从大体来看，18 世纪乃是伏尔泰的世纪，也是以中国哲学之“理”代替基督教之“神”的世纪。 百科全书派无疑乎乃以启明运动之最大权威者伏尔泰为中心，而倾向于中国文化的赞美论的。 在爱尔维修夫人的沙龙，尤其是得比勒夫人（Me d'Epiney）及霍尔巴赫男爵的沙龙，当他们醉心思想革命的时候，他们借重外国的东西，借重中国的哲学，无疑乎孔子就成为他们经

---

[1]《学艺论》（*Discours sur les Sciences Et les Arts*， 1750，见 Oeuvres Choisies De J. -J. Rousseau）页 7；汉译本：《论科学与艺术》，商务印书馆，1959 年，页 9。 又赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 94；哈得孙：《欧洲与中国》，页 321 同引此。

[2] Hughes： *The Great Learning and the mean in action*，页 22—26。

[3] 同前书，页 32。

常谈到的题目了。

三、 重农学派

在欧洲启明运动中，我们不要忘却重农学派（Physiocrats），因为重农学派实际即为启明运动在政治经济学上的表现。[1]我们知道，在法国革命的思潮中，新哲学家如霍尔巴赫、伏尔泰、狄德罗等提倡各种勇敢的唯物主义、无神主义，这些主义准备了和造成了大革命的哲学基础。但在政治经济学方面，正如托魁维（Tocqueville）为《魁奈全集》作序所指出的，“真正法国大革命的特点，可从重农学派的经济学者著述中发现出来。”[2]马克思在《资本论》中也指出，“魁奈自己和他的直传弟子，都相信他们的封建招牌。……却是实际上，重农主义体系倒是资本主义生产的最早的系统的理解。”[3]又在《剩余价值学说史》第一卷第一篇说：“再次是激进的资产阶级大臣，法国革命的先导，杜尔阁。这些重农主义者虽然带着虚伪的封建的外观，却是和百科全书派一道工作的！”[4]

还有密拉博，他的经济观本质地说来是一个重农学派。[5]据马克思说，他是放任主义者，“并且为资产阶级社会的利益而取消一切政府干涉的，正是这个学派。这个学派只许国家继续住在社会的缝隙内，像伊壁鸠鲁只许他的神，住在世界的缝隙内一样。”[6]因为重农派是代表法国大革命时的政治经济思潮，虽然当时这种经济思潮取得了一个封建的外观，却是正如马克思所指出的“而重农主义派中更激进的头脑，尤其是杜尔阁，却全然蔑视这个外观，并且把重农主义体系，当作渗透入封建社

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 101。
[2] 阎宗临：“中国文化西传之一页”引。
[3] 《资本论》，第二卷，第三编，第十九章，人民出版社，1953 年，页 387。
[4] 《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，三联书店，1951 年，页 48。
[5] 恩格斯：《反杜林论》，页 263。
[6] 《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，页 48。

会内部的新的资本主义社会来叙述。 这种情形，与初由封建制度突出那时期的资产阶级社会，是互相照应的”[1]。 由于重农学派是受中国思想的影响，可见法国革命即在政治经济思潮，也是间接受了中国思想的影响。

（一）重农学派之中国思想影响

季德与李斯特所著《经济学说史》（Gide and Rist： *Histoire des Doc-trines E'conomiques depuis les physiocrates jusquâ nos Jours*，1907）中，曾经指出重农学派与中国思想的关系：

> 重农学派以主权寄托于世袭的君主，因为它与封建制度下的土地所有权有关系；因为土地所有权系于继承，所以主权亦归世袭。中国君主可说是重农学派思想的代表。 中国帝王号天子，代表着自然秩序。 每岁天子亲耕，以示尊农务本。 实际人民治其事，天子只是顺着礼教无为垂拱而已。[2]

却是重农学派所受中国思想的影响，决不止这一点。 重农学派曾给法国当时的革命领袖们以一定的影响，但不在于这种主张启明专制主义的中国君主，而在于更强大的表现于实现经济自由之原则的革命法则里面。 魁奈曾上皇太子谏书，希望太子做了国王，能够一任法治，行所无事。 杜阁（A. R. J. Turgot）也曾利用君主的无上权力，实施他的实业自由计划，因为没有得着路易十六的相当助力，终至失败。 然而这种“合法专制”(legal despotism) 的主张，终抵敌不住它们革命的倾向。 重农学派终竟是革命的，马耳来夫称“重农主义盖上一层泥土的薄膜而蕴含着革命的细菌”[3]；马克思称杜阁的活动，是“预指了法国革命的措施”[4]；我们现

---

[1]《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，页 43。
[2] 陈汉平等译：《欧美经济学说史》（《经济学说史》的汉译本），页 33—34。
[3] 鲁平：《重农学派》（汉译本），页 108 引马耳来夫在其论波兰的重农主义者的作品中语。
[4]《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，页 61。

在所特别注意的，也就是这种革命的倾向所受中国古代政治经济思想的影响。

1. 自然法

重农学派一词乃合希腊文 φγοισs （自然）与 κραγοs （主宰）而成，用以表示自然力（the power of nature），其学说体系的根本即所谓“自然法”（natural laws）或“自然秩序”（natural order）。

马克思指出“重农主义实际比任何体系都早的分析了资本主义的生产，并且把资本所依以被生产和所依以生产的条件，视为生产的永久的自然法则”。[1]

重农学派杜滂（Dupont de Nemours）则称重农主义为“自然法的科学”，自然法代替了上帝的功能，是超越一切社会现象，而为永久存在的法则。人类应遵照这个法则，使我们的生活和它相合，这是天的意旨。人类的幸福即系于是否赖于自然法的观念。有自然法人们才有更大的自由，享受更大的自然权利，远胜于受政府的干涉，这就是资产阶级所标榜的自由放任主义。但这自然法是什么？魁奈以为就是中国的天理天则，即中国先哲之所谓“道”。

2. 租税法

依照自然法则，土地是财产的唯一泉源，所以土地所有者须负担全部租税的责任，而一切加于一般普通人的苛捐杂税均须蠲免。这便是重农学派土地单一税的主张，为近人亨利·乔治（Henry George）所本，然而这种学说无疑乎是受中国古代经济思想的影响，尤其是受《周礼》一书的影响。翁肯（Auguste Oncken）在所辑《魁奈全集》中论中国古书之集，曾述及此点。[2]因为“魁奈对于中国税制甚有研究，其于《周礼》均田贡赋之税尤是推崇，以为田产既有多寡之分，又有肥瘠之别，不能一概而论。以分别抽税是一理

---

[1]《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，页 43。

[2] 唐庆增：《中国经济思想史》，上卷，页 50 引 A. 翁肯：《魁奈全集》（A. Oncken：*Oeuvres Économiques et philosophiques des Quesnay*），页 590。

想之税制，当令地主纳粮而使耕作之人免税，惟中国历来税制乃能具有此数种优点云”[1]。

3. 重农政策

重农学派反对所谓人为法则的重商主义，而主张特别侧重农业，以为只有农业才是一切国家财富的泉源，而货币、商业、运输、工业等却不是增加公众幸福的真正泉源。 即在社会阶级之中，从事土地耕作的农人亦较从事制造的工人地位为优，农民可不赖百工而生存，百工不能不赖农民而生存。 所以农民又可称为唯一的生产阶级，为所有财富之唯一泉源。 如魁奈所说，“农人穷困，则国家穷困；国家穷困，则国王亦贫”；这与儒家所说“百姓足，君孰与不足，百姓不足，君孰与足”完全相同。 所以魁奈同时的批评家也曾说他没有新的发明，因为“魁奈的理论以农业为财富的泉源，这在苏格拉底、伏羲、尧、舜、孔子的时代早已发明了”[2]。

由上可见重农学派的根本思想——自然法、租税法及重农政策，均受中国影响。 却是一说到重农学派与中国思想的接触，则有一段长的历史，从 17 世纪中国农业的赞美者莱布尼茨、约翰·韦伯（John Webb）、那发累泰（Navarrete）、李明已经很早就开始了。 重农学派的中国知识来源可以数到麦尔伯兰基、竺赫德、孟德斯鸠、哥德斯密（Gold-smith）、密郎（Melon）、卢梭、伏尔泰，关于这些丰富的历史资料已有马弗利克在 1946 年所著《中国为欧洲的模范》（*China, A model for Europe*）首二章作详细的叙述。 其中页 14—15 那发累泰，页 33 密郎，页 36—37 马尔西（Marsy），页 38 埃刻堡（Eckeberg），尤其是关于重农学者巴夫尔有特殊的研究成绩，[3]可供参考。 巴夫尔属于百科全书派，在 1740 与 1756 年之间，曾旅行过印度，到中国广东，七年战争时回里昂附近，1763 与 1764 年他写两篇关于农业的讲话

---

[1]《中国经济思想史》，页 365—366，“中国上古经济思想在西洋各国所生之影响”一章。

[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 106 引《魁奈全集》。

[3] 马弗利克：《中国为欧洲的模范》，页 40—45。

寄给里昂学院，为重农学派所称道，这就是后来出版的《一个哲学家的旅行》，在这里面他指出政府的职务首先是保护农业及工商业，尤其是农业。他以中国为例，认为中国就是这样一个国家，它的贤明政府长期按着它的理性的计划。又说："假使土地耕种得很好，满生长着稼禾，我们可断定这个国家风俗敦厚，民安乐业，政治必然合理，我们可以向自己说：是在人中间活着的。"[1]巴夫尔的著作在巴黎重版几次，1765 年受杜阁的注意，并且影响到魁奈在 1767 年所作《中国专制政治论》。巴夫尔以中国为乐园，他说：

> 中国农业的繁荣胜过世界各国，这不是由于进行各种特殊的勤劳，也不是由于耕作的方式或播种的方法，这是快乐国家必然会这样的。这成为特质，最重要的应推源于政府的作法，那不变的基础深根固蒂地只放在理性的一边。在同时代的人类之中，差不多历史一开始，中国就第一个按着各种法则在自然的指导之下，且不可侵犯的维持着从一代传到一代。铭刻在这伟大人民的集体的心里，并不是那暧昧不明的法典，那奸谋诡计；在中国政府普遍情形是把全部的关心直接向着农业方面。[2]

巴夫尔还写下一些技术性的文章，如关于织物、染料与植物学等，他无疑乎是直接把中国重农思想影响给重农学派的一个人。还有马弗利克的著作里附有两篇英译文，一篇是《孟子》，一篇是选译徐光启的《农政全书》，把它和重农学派联系来看，更可见重农学派和中国思想的关系。

（二）欧洲的孔子——魁奈

法郎士·魁奈是重农学派的创造者，马克思所称为"现代政治

---

[1] 阎宗临："中国文化西传之一页"中引。
[2] 马弗利克：《中国为欧洲的模范》，页 43—44 引。

经济学始祖”的一个人。他关于重农主义的著作，在《百科全书》里面，有他的“农民”（Fermiers）和“谷物”（Grains）两题（1756，1757年），在杜滂所辑《重农主义》一书中有他关于自然法则的论文，此外有《格言》（*Maximes générals du gouvernement économique d'un royaume agricole*，1758）与同时出版的《经济表》（*Tableau Economique avec ses explications，ou oxtrait des Économies Royrle de Sully*），《质问》（*Les Ques-tion*，1759）和其他小品，但我们现在所特别注意的是和中国文化有关的他的著作。

1.《中国专制政治论》

1767年魁奈匿名发表《中国专制政治论》（*Le Despotisme de la Chine*），现收入《全集》（页563—660）里。1946年马弗利克英译本 *Despotism in China* 收入其所著《中国为欧洲的模范》[1]中。本书内容如下：

（一） 解说[2]

（1）西方之中国知识——（2）中华帝国的起源——（3）中华帝国的领土与繁荣——（4）市民阶级——（5）军事的势力

（二） 中国之基础法

（1）自然法——（2）经典与第一阶级之寺院法——（3）第二阶级之寺院法——（4）中国人的科学——（5）教育——（6）学者之研究——（7）所有财富——（8）农业——（9）附属于农业的商业

（三） 中国之成文法

（1）基于伦理的法律、法典——（2）君主绝对权力的调整——（3）帝国朝廷

（四） 租税法

（五） 君主权

（六） 行政制度

---

[1]《中国为欧洲的模范》，卷二，页109—304。

[2] 译文见《世界史资料丛刊初集 · 十七、十八世纪的欧洲大陆诸国》，商务印书馆，1962年，页78—100。

(1) 行政——(2) 刑法——(3) 官吏

(七) 中国政治制度的缺点

(1) 孟德斯鸠的主张——(2) 保护者的权威——(3) 人造的各种各式的政府——(4) 国家权力的保证——(5) 自然法建立了君主与国家之间的连结——(6) 各国的制定法不是人本来有的——(7) 课税的权利基于安全——(8) 自然法——(9) 论政府的基本法，适于保证自然法——(10) 各国自然法与基本法之教学上的必要性——(11) 国家的诸类型——(12) 农业国家——(13) 原始朴素的农业国里的政府——(14) 利益组合，它的自然的与和平的分配，个人自由，每日为自己的需要而生产——(15) 国与国之间的抗争——(16) 国家由军队防御，军队需有财富，财富的成功由于军队——(17) 建立一个农业国家，在那里自然存在着一些必要条件——(18) 保护者权威的制度——(19) 实际的法令——(20) 公众的利益——(21) 排外自私和利息将被禁止——(22) 减轻诉讼费用——(23) 各国法律——(24) 公债的利用

魁奈以法国耶稣会士所编《中华帝国全志》与《耶稣会士书简集》、李明《中国现状新志》及游客平托等著作为依据，主张“自然法”不但为中国伦理道德的基础，且为中国政治制度与社会制度的基础。 在绪言里一开始便为中国的专制政治辩护，以为 despote 一语实有两种含义，一种是依于国法行使主权的合法专制，一种是非法的压制人民，前者可以中国为例子，后者则与 monarpue，roi，emperour，即专制君主同义。[1]中国的文化制度均以自然法为依据，即皇帝自身亦须严守此确乎不移的大法，所以中国专制政府断非压制政治。 中国人的最高信仰是所谓“上帝”，所谓“天”，上帝创造万物，同时即为万民父母，皇帝则是上帝在地上之代理人。 以统治国家言，叫做君主；以教化人民言，尊称师表，以祭祀上帝言，则不过司祭而已。 上帝以皇帝

[1] 魁奈：《中国专制政治论》，马弗利克英译，见《中国为欧洲的模范》，第二卷，页 141—142。

为养子，所以皇帝的唯一要事，在于牺牲自己以奉祀上帝，因此形式上中国皇帝虽为专制君主，事实上皇帝亦须受自然法的支配与束缚。[1]魁奈的结论以为这就是所谓“合法的专制政治”（despotisme légal），可算世界上最好的政治形式了。

这种合法专制的主张虽为卢梭所不满，但在这本书里却也贡献了许多重农学派的根本观念。

第一，他指出中国的政治制度和道德相一致。在中国存在着王族、官吏、儒者等治者与农民、商人、工人等被治者的阶级差别，却没有世袭的贵族的阶级存在。最高位的大臣子弟如果没有才能，也只得列入平民地位。而且在中国无论主权者、官吏一律须守自然法，在这场合自然法是有以道德为主的意味，换言之，即指中国固有所谓德治主义。所以本书第二章第三节中说：

> 中国人不区别道德和政治，由他们看来，良好的生活技术即是良好的统治技术。所以在中国伦理学和政治学毕竟是同一个学问。[2]

因为依据自然法的伦理道德是人类政治社会及国家的基础，所以在中国无论古典的经书与民法等法制，无不尊重此自然法。自然法是全智全能的造物主所制定的法则，而为造物主意志的代表；这是万古不易的大法，人们只有绝对遵循它，却不能更改它。自然法大别为物质的与精神的二种，物质的自然法是自然法之一切物质活动之正规的发展，精神的自然法是自然法之一切精神活动之正规的发展，两者共为政治之根本法，总称为自然法。[3]自然法与根本法的本质是绝对之正与不正、道德的善与不善之感情，即作为理论而铭刻于人类的心里，这种感情成

---

[1]《中国专制政治论》，第二章，第一节，页178—180。
[2]同前书，页189。
[3]同前书，第八章，第一节，页264—265。

为社会生活的基础。 人类有了这理性，才能和动物相区别；有了这一道光明，才能够有自然权的主张。[1]中国人即因从来重视此自然法，知道研究自然法的必要，所以理性的训练特别发达。 在经典著作里，在学校里，自然法的教育，世界上无可比拟，这可说中国人是聪明极了。所以他说：

> 人们由于理性之光而成为自然法的主人，而与禽兽区别开来。为要达到繁荣的、永续的政治制度之行政的着眼点，应该像中华帝国一样不断地深深研究构成社会秩序的自然法。[2]

所以政府第一应该着手的政治的施设，是设立学校来教人这种学问。 这种施设实为政治的基础，然而除中国以外，任何国家都不知道有此施设的必要。[3]

魁奈无条件地信赖教士与游客的报告书，以中国为德治主义的模范国家。 在题为“构成繁荣的政治制度之自然法与中国法之比较”的第八章开头即这样说：

> 以上陈述大中华帝国的德治制度基于学问与自然法。 又说明这制度不过是自然法的实施。 这说明我是完全根据许多实地观察的世界游历家与历史家的记述。 他们多数从其学识上看，尤其从所记述之一致上看，是完全可以信赖的实际见闻者，世界游历家和历史家所带来此等报告，无可疑地可认为事实。 而此等报告就成为诸君所将读到最后一章的纲领之基础。 这个纲领就是那足为世界各国轨范的中国学说之组织的记述。[4]

---

[1]《中国专制政治论》，第八章，第六节，页 275—276。
[2] 同前书，第八章，第十节，页 281。
[3] 同前书，第八章，第四节，页 271。
[4] 同前书，第八章，页 264。

然则关于这世界各国法制中最古、最仁爱、最和自然法相合的中国政治制度究竟是什么呢？ 在这里，魁奈极力反对孟德斯鸠以中国为专制政治的学说，在题为“中国政治制度的缺点”的第七章，他一一指出孟德斯鸠在《法意》中所说的矛盾，认为孟氏拘泥于专制君主这一名称，所以把专制政治认为独裁的压制政治。[1]相反地中国政治乃是恪守自然法，基于自然法而制定的政治制度，所以皇帝虽有权力，却非守法不可。[2]中国皇帝时时召集在朝的王侯、官吏，宣谕基于经典的道德思想，地方官也每年二回依国法将十六条训令发给人民，其中第一条即教青年人以尊重自然法的大义，对于长上须尽孝养的义务。 中国的政治道德实际即基于父子间之爱情，即以孝爱之情为基础的最自然的人类的道德，所以孔子认孝为百行之先。 依魁奈说：

> 为《孝经》的第五种经典是成于孔子之手的小册，孔子以孝行为义务中之义务，居道德的第一位，但孔子在此书中说及要是反于正义和礼仪，则虽为子没有服从父亲的义务，虽为阁臣也没有服从君主的义务。[3]

其次就是礼治了。 孟德斯鸠《法意》第十九卷第十六章指出“法”与“礼”的不同：法是国法，规定人民的行为；礼是国俗，规定人类的行为；法是关于外的行为，礼是关于内的行为，此二者不可混而为一。 却是中国政治就大不然，“而支那政家所为尚不止此，彼方合宗教、法典、仪文、习俗四者于一炉而治之”[4]。 魁奈即利用孟氏这一段话，认为中国法制将宗教、道德、国俗融合为一，这就是中国的实证法完全基于自然法的好例，这就是那燮理国政的主权者和官吏为什么要

---

[1]《中国专制政治论》，第七章，第一节，页 247。
[2] 同前书，第五章，页 225。
[3] 同前书，第二章，第三节，页 189。
[4] 孟德斯鸠：《法意》，第十九卷，第十七章，“支那之治术”，《严译名著丛刊》本，页 19。

守仪礼、履行职责以研究自然法为他们第一义务的原因了。

再次就是中国古往今来国法公认对于皇帝所设的谏议制度。 中国皇帝既然是自然法的履行者，便不能不受天理的拘束，如以天子之尊而胡为乱作，违背了天命天理，或拒绝臣下的谏言，便丧失了为人君师的资格。 相反地忠谏之士却能流芳百世，为人民所礼赞，因此，“如在中国那样自由地谏议君主的国家，是不存在的”。[1]不但如此，“因为记载中国的根本法的经典是在众人之手，皇帝非服从此根本法不可。 不论哪一位皇帝要废弃这些经典也是徒劳无功。 经典克服了压制政治。”[2]

由魁奈“合法的专制”所美化的中国政治，虽然和现实的亚细亚的专制主义之间有很大的距离，但由此出发所见的中国政治是基于自然法的理想的道德政治，是无可疑的了。

第二，他指出中国的重农主义。 原来重农学者所谓自然法，实际乃是近代经济学所发现资本主义社会之经济的法则，是以与近世资本主义生产同时发达的自然科学为背景之经济学上法则，当然和中国停滞的农业社会与幼稚的自然认识相混淆的道德法不同。[3]尽管如此，重农学者仍然标榜中国的孔子招牌，以中国为农业国的模范。 魁奈指出中国一般对于农人的尊敬程度，农民阶级位于工商之上。 又历代君主对于农业均极重视，尤其雍正的奖励农事政策为他所极力描写，他曾屡次引用《圣谕广训》十六条中尊重农业的第四条，而叹息于欧洲各国还不知道农业的真价值。[4]

欧洲某国尚不知道农业的重要性，也不明了财富可从耕作企业中来。 这种农业只好依靠个人的特殊手腕和财富来维持它。 在这

---

[1] 魁奈：《中国专制政治论》，马弗利克英译，见《中国为欧洲的模范》，第三章，第一节，页 216。
[2][3] 同前书，第二章，第五节，页 200。
[4] 岛恭彦：《东洋社会与西欧思想》，页 34。

样国度里，农业家被当作简单的农人与职工同一看待，将他们置之于市井的贱民以下。[1]

实际则农业经济的成功与失败，完全决定于是否尊重以自然法为基础的耕作法。 农民完全服从自然法，服从自然法之物质的法则，又非严守此理法的条件不可。 因此农民的耕作法便成为国政运用的雏形，由此可见主权者与立法者对于制定行政法时应绝对尊重自然法。[2]对此，魁奈曾作如下之解释，即假定一国之人移住于未开垦地，此等人最初只好取野生食物为活；但野生食物不多，必须开垦荒地以生产他们的食物，即生产财富。 因此他们遂永住于此土地。 中国人以农为国之本，不外此意。 当以农业为主之人构成国家，这些人所设定的政治制度，当然要和自然法之万古不易的秩序相合致。[3]由此便得到一个结论，即是：

> 这从数百年来，中国规定了好些令人满意的政治制度是具有学理的原则的。 中国人从此学理抽出结论，可是这个结论在欧洲还是不容易接受的。[4]

第三，他指出中国自然科学，如天文学、地理学、物理学均不及人文科学如文法学、史学、法学、政治学、伦理学的发达。 中国人只知尊重直接与人类生活社会幸福有关的学问，其结果人文科学成为社会的实学，而畸形发达；自然科学则呈停滞的状态。 反之欧洲自然科学极发达，而人文科学的研究则甚形退步，所以欧洲应取法中国，以求自然科学与人文科学之平行的发展。[5]在这里魁奈并不讳言中国人轻视自然

---

[1] 岛恭彦：《东洋社会与西欧思想》，第二章，第八节，页 205。
[2] 同前书，第八章，第六节，页 277。
[3] 《中国专制政治论》，第八章，第十三节，页 282。
[4] 同前书，第八章，第二十节，页 292。
[5] 《中国专制政治论》，马弗利克英译，见《中国为欧洲的模范》，第二章，第四节，页 190。

科学的缺点，但也不妨碍他宣称中国人重视人文科学的优点。 然而尤使我们注意的，就是在他此书第八章中所得的结论，大意以为中国文化均依据于天理天则，天理天则即不外乎“自然法”。 因为中国在天理天则的名称下，遵守了自然法，所以中国的政治社会制度即为万古不易之自然法的象征；因而中国之文物制度亦与自然同其悠久不变之性质，故能于 4000 年中永续其繁荣的状况。 用他此书的结束语来说，即是“中国政体的悠久，不由于特殊的事情，而特别是由于万古不易之法则”[1]；这一点他认为中国人是很可以自夸的。

2.《经济表》

重农学派的经济学家均认 1758 年魁奈所刊行的《经济表》为最伟大之科学发明。 密拉博曾称：“有史以来只有三大发明，第一为信件之发明，第二为货币之发明，第三为前二者之结果的《经济表》之发明。”马克思在《哲学的贫困》中也极称道此图表，谓魁奈这法国最末个专制君主和法兰西王朝的代表者路易十五的一个御医，同时又是法国第一个经济学家。 “这位御医，这位经济学家是预言法国资产阶级必然要取得胜利的先知，魁奈医生使政治经济学成为一门科学；他在自己的名著《经济表》中概括地叙述了这门科学。”[2]然而从来研究经济学图表的，很少注意到此《表》和中国哲学文化的关系。 其实与魁奈同时的学者克雷尔（N. G. Clere）在此《表》刊行 10 年后所著《大禹与孔子》（Yu le grand，et Confucius. 1769）一文，即述及此点：

> 无论概观中国立法家的研究与著作中所包括思想之各部分，其恒久不变之卓见，在欧洲与世界上全然无与接近的思想存在。 ……
>
> 但自然秩序的原则在十年前已为欧洲所发现，法国已经发生了应用此原则的天才，今后社会制度均可以《经济表》之试金石去试

---

[1]《中国专制政治论》，第八章，第二十四节，页 304。

[2]《哲学的贫困》，见《马克思恩格斯全集》，第四卷，人民出版社，1958 年，页 138。

验一下，只要将此著作加以细心的研究，便使蒙蔽政治的云雾自然一扫而空了……

博多尊重《经济表》至以为“此表能以寥寥数字将经济原理解析明白，犹之伏羲六十四卦能将哲学要义解析明白”。 还有就是在魁奈去世时，他的弟子大密拉博发表一段哀辞，竟认为魁奈的《经济表》是完全继承孔子的。 “孔子立教的目的在于恢复人类的天性，不再为愚昧和情欲所隐蔽，所以他教人敬天，畏天，爱人，战胜物欲，勿以情欲去衡量行为，应以理性为标准；凡是不合理性的，叫他们勿动，勿思，勿言。 宗教的道德优美到这个地步，真是无以复加了。 却是还有一件要事待我们去做，就是把这种道德教训普行于世界，这就是吾师的事业，他已发明了自然所给的秘传，这就是《经济表》。”[1]尤其在文献上有兴味的，即如林格（Linguet）的《〈经济表〉批判》即讽刺地将《经济表》与《易经》比较，而将《易》与《经济表》并列刊出（Henry Higgs，*The physiocrats*，London，1896. P. 419—450）。 把重农学派元祖的伟大业绩，放在完成孔子的遗业上（翁肯说），而否认它的独创性，这固然不合于历史真实，但“魁奈自己以及他的直传弟子，相信他们的封建招牌。 直到现在，我们的学派的博学者，还是这样”。[2]马克思在这一段所说封建招牌当然即指孔子。

3. 魁奈之中国崇拜

我们既已知道魁奈自信为孔子学说的继承人，就知道为什么重农学派要给他“欧洲的孔子”（The confucius of Europe）这一尊称了。 赖赫淮恩曾告诉我们：“魁奈在他早年著作中，虽故意把他的材料隐藏起来，但他晚年所著的关于政治经济的理论，我们一望而知其来自中国。”“他本是路易十五的情妇彭帕杜尔夫人家的医生，而这位夫人本

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 104。 何炳松：“中国文化西传考”，见《中国新论》，第三期。

[2]《资本论》，第二卷，第三编，第十九章，页 387。

是一个崇拜中国文化的女子，巴黎又为当时耶稣会士荟萃的中心。刚在1750年左右，这班教士又带了一位某中国学者到巴黎去，他在此地住了十三年，成为当时欧洲学术界一个主要的人物。魁奈当然亦有所见闻。同时巴黎大学中也有中国史的课目。”[1]因为这位欧洲的孔子有很多机会和中国的哲学文化接触，他的名著《经济表》之构成模仿“伏羲之六十四卦”（翁肯说），既有此事实，那么《格言》也可以说是借用了《论语》的表现法，向法国各州各都市所发关于经济的事实的《质问》，有人认为说不定就是出于采风之官巡行天下以采诗那一样事实吧！[2]然而最重要的却是魁奈思想和宋儒理学的关系，关于这一点小林太市郎有一段说明值得介绍。依他所见，魁奈重农主义的中心存于“自然之秩序”的思想，如他在《农业国经济统治之一般原则及其原则之注释》中说：“国民应教之以自明的设立最完全统治之自然秩序的一般法则，若只研究人为法律是不够养成政治家的。有志行政职务的人，必须从事于联结社会人人所认为最有利之自然秩序的研究。”在这里可注意的是魁奈及其学派的思想所谓“自然秩序”和本来人类的秩序、社会的秩序及经济的秩序全然是一回事，至少作为理想看，是应该和所谓未来的状态是同一的；而由此出发，将经济与自然主义的生产论同一视，将社会的关系看作自然关系的表现，只有农业即从事土地劳动的职业才是生产的体制，其他一切和直接生产关系无干的都不过从属的机械而已。这种主张即为此派经济学的特征所在。但可注意的，这自然秩序不却是自然之法则的关系，又为最高存在的神，即所谓为人类最大幸福而设立的究竟目标之自然秩序，因而对于人类又作为道德的本质，为行为的规范，且可为现实世界唯一原动力之第一原因，自己设定而自己服从它的秩序。如此想法，则自然法则和道德的规范为全然一致，这在分离的西洋原来思想中是不重视的。相反地，这正是上古以

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页102—103。何炳松：“中国文化西传考”。
[2] 小林太市郎：《支那思想与法兰西》，页154。

来中国思想之一贯的特征。 作为孔子书第二部《中国哲人之孔子》的译出，最明白强调这种思想。 莱布尼茨或伏尔泰即深深地感受着这种思想。 莱布尼茨给累蒙的信里讲到“理”，说“理是天地其他所有物质的东西之物理的原理，同时也是德行、习性、其他一切精神的东西之道德的原理”。 这在 1734 年出版的他的《书简集》第一册所载的这封信，很容易想象对于哲学有深切关心的魁奈是曾读过了的，即使没有读到这封信，似乎这种想法也有许多机会可以引起他的注意。 因此小林太市郎便断定无论从思想体系上或内容上看，魁奈的中心思想无疑乎是将宋儒理学独特的思想方法活用起来了。

尤其可注意的就是魁奈无条件地承认中国文化，为反对孟德斯鸠在《法意》中对于中国的恶评，不惜加以辩护。 为反对卢梭，常引《论语》“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。 又尊重中国过于希腊，以为希腊哲学不如中国，一部《论语》即可以打倒希腊之七贤。 魁奈崇拜中国重农政策，曾举舜亲耕历山为例，说“这位帝王所重者是农业的繁荣”。 又举雍正《圣谕》敦劝农桑，每年亲耕为表率。 魁奈又看重交通，他赞美“中国运河修理得很好，只要较大一些的河流到处便可航行”。 因为交通发达，农业始能健全。[1]他简直是又一个全盘中化论者了。 重农学派的同志博多也把中国看得比希腊高，以为“公平、善意和自然秩序，在希腊共和国间始终是没有的。 希腊史中所载的全是破坏人类和平、快乐的陈迹……现代纯正的思想家决不会再附会希腊的哲人和政客，承认此种政治组织为人类的杰作，而再仿行它”[2]。 重农学派尊重中国的结果，致使当时法王路易十五于 1756 年仿照中国习惯举行亲耕“籍田”的仪式[3]，这就可见其影响的重大了。

却是魁奈崇拜中国的主张，并不是没有反面的影响的，尤其他“希望只有一个最高的权力”的赞成专制君主政治的主张。 马克思在《剩

---

[1] 阎宗临：“中国文化西传之一页”引。
[2] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 105。
[3] 同前书，页 106。

余价值学说史》第一篇第四章中标题：

> 经济学者全体系的矛盾：魁奈是赞成专制君主政治的一个。[1]

又在《资本论》第二卷第十九章中指出：

> 重农主义体系的资本主义性质，在它的繁花盛开时期，已经在一方面引起了林格和马布勒的反对。[2]

魁奈中国文化崇拜的反响，最明白可见的是马布勒（L'abbé Gabriel de Mably），他和卢梭一样确信人类的自由平等，对于魁奈的重农学说所谓“合法的专制政治论”根本不能相容。当魁奈的私淑者利维埃尔（Le Mercier de la Riviére）1667年在巴黎与伦敦公刊《政治社会的自然法则》（*Ordre naturel et essentiel des socictés politiques*）时，在1668年马布勒即提出《关于政治社会之自然秩序经济哲学所提出的疑惑》（Doutes proposès aux philosophes èconomistes sur lórdre naturel des Sociètès politiques；Collec-tion complète des Oeuvres de lèbbè de Mably，paris I an III de la Rèpublique）一封信，对于重农学者的政治学说，尤其魁奈的“合法的专制政治论”加以驳击，并痛论中国专制政治的弊害。[3]由此可见魁奈的封建主义的外衣，终竟还是被人剥脱下来了。

（三）杜阁

重农学派之政治上的领袖是有名的杜阁。他的主张比较魁奈更为坚决，他和中国文化的关系也更为明了。他在1761—1774年在充任财

---

[1]《剩余价值学说史》，第一卷，第一篇，页48。
[2]《资本论》，第二卷，第十九章，页440。
[3]详见后藤末雄：《支那思想之法国西渐》，第四编，第九章マブソーの支那观；岛恭彦：《东洋社会与西欧思想》，页41～44マブソ。

政总长以前曾任一次知事，赴任以前，写信给伏尔泰告诉他自己是怎样尊崇孔子的感情；又在自己藏书里面，在书背记着“一个中国文人撰《青铜效用论》”。[1]但最值得注意的是在1769年至1770年间出版《财富之成立及其分配》（*Reflexions sur La Formation et La Distribu-ton des Richeses*），这书即为留赠当时留法之中国学生二人的。

1.《财富之成立及其分配》

此书英译1793年伦敦出版，1898年又有新译本，编入麦美伦出版之Economic Classics中，原译本有一段序文述及此书出版的情形：“是时有留法之中国学生二人，得法王膏火，将返母邦，杜阁之著斯书，即所以贻此二人者。盖当时法国之经济学家，皆以中国为有修明政治之邦（参阅de Tocqueville之《古国》〔L'Ancien Régime〕第三卷第三章），予二人以膏火者，欲其以国中之实情相告也。故杜阁特备问题一束以供其解答之用。而同时复作此书以贻之，俾其对于此种问题之目的，有深切之了解焉。”[2]我们现在参照杜阁的信札，其1766年12月9日与杜滂一书即极明白：

> 愚兹已为一中国学生拟定若干问题，同时为使彼等明了此等问题之目的及意义起见，愚又为之撰一论文，将社会之种种劳力及财富之分配状态详为分析。在此文中愚所置入者，仅为纯粹思想之部分，所谓《经济表》之要点自不能于其中求之。此外尚有许多问题亦需要更为详尽之讨论，方能使之成为完璧。惟关于资本之造成及活动，与货币之利息等等，则均已有较详之解释矣。[3]

全书共101节，其中有一节以中国为例，论及金银价值对于其他物品之变动及相对之变动[4]，而最重要的主张，如谓农人在一切劳动者

---

[1] 小林市太郎：《支那与法兰西美术工艺》，页239。又Cordier：les Chinois de Turgot见Mélanges，*D'Histoire et de Géographie Orinetaqes*，Tom. Ⅱ，p. 31—39。

[2]《财富之成立及其分配》，英译本，页8，林光澄汉译本，页5。

[3]《财富之成立及其分配》，附录六，英译本，页110—111；汉译本，页100。

[4] 同前书，汉译本，页38。

中，独能使其所谓产额超出工资之上，故可谓为所有财富之唯一泉源，当然是受中国的影响无疑了。

2.《中国问题集》[1]

杜阁因读《耶稣会士书简集》及其他，又接近当时两位留法的中国青年学者（高类思、杨德望）因此引起他对于中国文化研究的兴趣。当高、杨二青年归国的时候，杜阁除特为起草《财富之成立及其分配》一书以外，更提出五十二种的疑问，要求两位青年学生归国时给他以一个满意的答复。此《中国问题集》现收入杜阁《全集》里[2]，其内容如下：

(1) 关于财富、土地分配、耕作之疑问，共三十条。

(2) 关于技术的疑问，内制纸术九条，印刷术三条，织物三条。

(3) 关于博物的疑问四条。

(4) 关于历史问题之疑问三条。

在财富、土地分配、耕作之疑问中，他提出中国之土地、资本、劳动及关于农业经济上的种种问题。关于技术的疑问，提出中国制纸术、印刷术及毛织物之原料、制法种种问题。关于博物的疑问，从博物学上问及中国地质、陶土，并要求将纸、墨、织物、岩石等样本，尤其是茶叶种子，寄往欧洲。最后关于历史的疑问，提出在华之犹太人及苗族、鞑靼人等问题。[3]杜阁以一个法国财政总长的资格，而注意于中国之种种问题，可谓是难能可贵的了。

3. 杜阁与中国文化的接触

(1) 最早留学生

原来自耶稣会士东渐传教以来，即有许多中国教士，随彼等传教士，或借彼等推荐而往法国，最早的留学生，据费赖之《入华耶稣会士列传》法文原本卷一（页 381）知有郑玛诺、卷二（页 664）知有樊守义[4]：

---

[1]《中国问题集》译文见《世界史资料丛刊初集·十七、十八世纪的欧洲大陆诸国》，商务印书馆 1962 年版，第 101—112 页，题为《给两位中国人关于研究中国问题的指示》。

[2] 英译本见马弗利克：《中国为欧洲的模范》，页 47—58。

[3] 详见后藤末雄：《支那思想之法国西渐》，页 553—564。

[4] 参照《方豪文录》，“同治前欧洲留学史略”，页 177—179。

郑玛诺，广东香山澳人，西名 Emmanuel de Sequeira，于顺治七年（1650 年）随卫匡国往罗马学格物穷理探源之学，卒业于罗马公学，康熙十年（1671 年）返国，住北京，康熙十四年卒，年 38 岁。

樊守义字利和，山西平阳人，康熙四十六年（1707 年）随艾若瑟（P. Provana）往欧洲，在国外 14 年，回国后在北京附近传教，乾隆十八年（1753 年）卒。所著《身见录》是我国人最早的一部欧洲游记，原稿藏罗马图书馆，于 1937 年拍照寄回，1954 年阎宗临加以注释，见《山西师院学报》第二期。

又据戈尔迷在《十八世纪中国与法国》[1]考证的结果，知道尚有沈福宗（Chin-Fong-Thong）与黄姓（Arcade Hoang）及胡约翰（Jean Hou）诸人。

沈福宗，江苏江宁人，1680 年随柏应理赴欧，在英国助牛津大学图书馆长哈得（Thomas Hude）成其名著《中国度量衡考》（牛津，1688 年），并与其研究中国象棋。1685 年曾参加英王詹姆斯二世登极典礼。

黄姓，福建兴化人，随四川最初之长老利俄（Artus de Lyonne）赴欧，留滞巴黎的国外传教学校研究室，并娶法国女为妻，1716 年死于巴黎。当时法人欢迎中国学术，对于黄姓亦极表欢迎。岐尼（J. De Guigne）在他的名著中曾述及黄姓小史，亦可考见法国大革命前路易十四、路易十五提倡中国学术的情形。其书称：

> 路易大帝（Ludwig der Gross）路易十四时代（1643—1715 年）中国人有名 Hoang 君者来法，长老毕襄（Abt Bignon）留他在皇家图书馆作业，曾作论文数篇。不幸病故，未能卒业。傅莽（Fourmont）先生当代闻人，博学重望，尝受命审查 Hoang 君的遗著，厥后久经困难，方计划编成一部《中法字典》。为完成中国字典，及多识中国名物的原故，方设法购求中国书籍。路易十

[1] 戈尔迷：《十八世纪中国与法国》，页 131—132。

五（1715—1774 年）继承前业，奖励中国学问，命工匠铸造中国铜质字模十二万枚，供印刷文法书及字典之用。……我皇路易十四与路易十五之殷殷提倡，实盛事也。[1]

胡约翰，1721 年随傅圣泽赴欧。因法王路易十四赠中国书籍甚多，乃遣傅圣泽以中国书籍 4000 册还赠法王，胡约翰即应征充此中文书籍之解释者。

顾约翰及殷约翰。雍正二年（1723 年）意大利耶稣会士马国贤（Mat-teo Ripa）返欧设中国语言学校于里斯本，为传教便利起见，马国贤带同中国青年四人西行，施以传教上之必要的教育，其中最有名者为顾约翰及殷约翰二人，惟此二人对欧洲文化无甚影响。[2]

以上数人均与中、欧文化的接触有关，但无甚贡献，且有不知所终的。只有与杜阁发生关系的中国两青年，即高类思与杨德望，很久即成为经济主义史上之参考资料，详见后藤末雄：《支那思想之法国西渐》页 549—554 及李永霖：《经济学者杜尔克与中国两青年学者之关系》。

（2）高类思与杨德望

高类思（Louis Ka Kao），雍正十一年（1733 年）生，杨德望（Etienne Yang），雍正十二年（1734 年）生，二人均生长北京，父母系基督教徒，曾在北京教会学校读书，后于 1751 年 7 月派遣赴欧，先至广东、澳门，1754 年始与陈姓（Louis Tcheng）者同乘印度公司之船赴法。抵法后入学于拉夫雷士（La Flèche）之皇家学院学法文、拉丁文，并研究神学、逻辑学等。1760 年赴巴黎，请求为修士，但耶稣会长参酌在华耶稣会士之意见，未予允许。1763 年耶稣会解散，得布罗开维尔（L'abbé de Broqueville）、克拉（le P. la Croix）等保护，及圣·弗罗棱丁（Le Conte de Sainte Florentin）伯爵的斡旋，受法政府 750 利

---

[1] 得·几内："匈奴土耳其蒙古与西方鞑靼的通史序文"，此据姚从吾译文。

[2]《马国贤回忆录》（*Memoirs of Father Ripa*），页 152。又石田干之助：《支那文化与西方文化之交流》，页 145；徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，页 297。

耳（Lirres）年金，得以继续研究神学。1764 年法政府年金告以结束，高、杨两青年遂决意归国，并拟坐印度公司轮船，请于当时兼理公司事务的柏坦（Bertin）宰相，柏坦为爱惜人才和沟通中、法学术起见，奏请路易十五将高、杨留学期间延长一年，并赐以法国美术工艺及新式利器，制光绒、装饰玻璃、陶瓷、手携印刷机、电气器械、望远镜、暗箱、显微镜、金表等。两青年为研究中、法美术工业之异同，参观里昂（Lyon）、多非内（Dauphine）各处工场，且从名教授布利松（Brisson）与开德（Cadet）研究物理、博物、化学，并学绘画与铜板雕刻术，以为将来回国后通信之用。直至 1765 年 1 月 16 日始因国王的好意回国，而杜阁所赠两青年的《中国问题集》及《财富之成立及其分配》两书，即在此时写成。

高、杨于 1765 年乘坐法国印度公司什瓦则尔（Le Choisoul）轮船归国，次年（乾隆三十一年）1 月下旬，到达北京，颇受北京传教士的欢迎。他们协助此两青年研究中国文化，且对于在法国出发时耶稣会士所提出之种种问题，依次加以答复。1772 年出版绘图《中国兵法论》（*L'Art militaire des chinois*）及绘图的《米谷保存法》（*Conversation des grains*）并陆续寄送许多稿本。如《北京耶稣会士中国纪要》第一卷第一篇，即收录高类思独自研究的《中国古代论》（Essai sur l'antiquité des Chinois），这篇是为献给宰相柏坦而作的。[1]

高类思于乾隆四十五年（1780 年）死于北京，杨德望在江西省服务，死于乾隆五十二年（1787 年），这两位中国青年的生平，戈尔逖在《十八世纪之中国与法国》，格拉姆（Grimm）在《文学通信》（*Correspondance littéraire* t. XIV. p. 288 lettre，décembre，1785）均有叙述。可注意的，就是他们和杜阁的关系。关于这层，希格（H. Higgs，*The physiocrats*，1897）、翁肯（Oncken，*Die Geschichte der Nationalökononric*，

---

[1]《北京耶稣会士中国纪要》（法文本），页 1—323《中国古代论》。署名 Ko，Jés，北京大学藏。

1902）、塞（L. Say，*Turgot*，1904）、顿尼斯（Denis，*Histoire de Systemes Economiques et Socialistes*，1907）、劳菩德（Raubaud，*Histoire des Doctrines Economiques*，1909）诸书，亦均有记载。又谢尔（G. Schell）、代尔（Daire）等所著《杜阁全传》亦曾述及，但均以杜阁的书函为根据。杜阁在1766年12月9日与杜滂书，1770年11月12日与孚嘉（Fucher）书，1744年5月5日与卡拉德（Caillard）书，均自述《中国问题集》与《财富之成立及其分配》两书是为中国两青年学者作的，尤其是后书是应当时在法两中国人的愿望，而使彼等明了关于彼等本国的经济状态及其制度之若干问题而作的。与杜滂一书已录见前文，由此可见杜阁欲借中国两青年之力，对于中国经济状态作进一步的考察，这是决无可疑的事实了。[1]

(3) 亚当·斯密之中国观

杜阁的著作以后又影响于亚当·斯密。斯密在1764—1766年留法时期，与杜阁常相过从，彼所著有名的《国富论》亦与杜氏《财富之成立及其分配》一书相似，许多经济学者如罗泽斯（T. Rogers）、卡南（E. Cannan）均疑其有所本，实际则斯密的根本思想，如主张自由放任等，很多是接受重农学派的遗产的，故其学说亦间接与中国的经济思想发生关系。不过《国富论》中颇多应用中国的材料，以为“中国一向是世界上最富的国家，其土地最沃，其耕作最优，其人民最繁多，且最勤黾，然而许久以前，它就停滞于静止状态了。今日旅行家关于中国耕作及人口状况的报告，与五百年前客居该国之马哥波罗所记比较，殆无何等区别。若进一步推测，恐怕在马哥波罗客居时代以前很久，中国财富就已发展到了该国法律制度所允许的极限。”[2]“中国的富裕程度远非欧洲各国所能及，从而，这两地生活资料的价值就大相悬殊了。中国的米价确较欧洲各地的小麦价格低廉。……若就劳动者的货币价格说，则尤有

---

[1] 详见李永霖：“经济学者杜尔克与中国两青年学者之关系”，北京大学《社会科学季刊》，第一卷，第一期。

[2]《国富论》，王亚南译，第八章，“劳动工资论”，神州国光社，页85。

大差异。 这原因是欧洲大部分尚在改良进步状态中，中国状态则在停滞。 所以劳动者的真实报酬，在欧洲方面自不能不较中国为高。”[3] 这是何等的客观的考察！“中国”材料在重农派只凭主观去观察，到了斯密时代，则已能根据事实，成为科学的对象了，这不能不算欧洲学术界的一大进步。

（四）余论

最后我们应该大书特书的，就是在 18 世纪中国思想对于法国的影响，不但在某些方面唤起了新进学者的民主思想，即在那时政府当局因欲压抑新思想的发展，也曾一度努力，想利用孔子学说来作它君权说的护身符。 有一位对于中国思想颇有兴趣，并曾赞助发行《北京耶稣会士中国纪要》之柏坦宰相，他在路易十五末期，因感人民反抗之呼声甚高，为消弭革命起见，曾提出他的计划是“将中国思想移植于法国人民”，路易十五曾赞成此议，这是一件事实，见于格拉姆《文学通信》中。[1]为什么柏坦主张利用中国思想呢？ 因为中国的政治哲学本有人民应绝对服从君主的主张，所以很可拿来作为幌子。 然而法王路易十五之利用中国思想和一般知识界人士之欢迎中国思想，其对于中国思想的看法绝对不同。 路易十五与柏坦宰相为预防君主专制政治的崩溃，而提倡中国思想；百科全书派则为推翻路易王朝之压制政治与打倒基督教的原故，而提倡他们所认为的无神论、唯物论、自然主义的中国思想，其目标既不相同，当然无合作之可能。 而其结果，中国思想虽一度为反动派所欲利用，然而法国革命竟不可免。

---

〔3〕同前书，第十一章，“土地地租论”，页 223。

〔1〕参照后藤末雄：《支那思想之法国西渐》，页 634—635。 又阎宗临：“中国文化西传之一页”载 Bertin 与路易十五的对话。

第四章

中国哲学与德国革命

一、 德国古典哲学之革命的性质

(一) 哲学革命的意义

1. 古典哲学之背景

欧洲 17、 18 世纪是所谓启明时代、哲学时代，然而不说哲学时代则已，一说欧洲哲学，实应格外注意德国辩证法观念论的哲学。 法国资产阶级在攻毁巴士底监狱的政治革命条件尚未成熟以前，固然有它的哲学革命以为政治革命的准备，这就是哲学的唯物主义。 著名的《十八世纪世界文学史》作者黑特涅尔（Herman Hettner）论这个时代是“现在哲学和唯物论这二个名词竟成为同样的意义”。 但在法国唯物论之外，我们更应该提到德国人的哲学运动，即观念论的辩证法，也一样是资产阶级从那拥护旧制度的观念之权威底下解放出来的东西。 辩证法和唯物论在 18 世纪哲学时代恰好是一对，尽管“这两个哲学革命”表面上“很少相像”，但本质上同样是资产阶级哲学，同样反对封建、反对宗教，不同之点只是一个是唯物论，一个是唯心论。 然而德国古典哲学虽有诸多及重要的缺点，基本上还是法国哲学之一个承继、一个发

展。 所以恩格斯在 1886 年《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》里说：

> 正像在十八世纪的法国一样，在十九世纪的德国，哲学革命也作了政治变革的前导。 可是这两个哲学革命相差多远呵！ 法国人和一切官方学术，和教会，常常也和国家公开作战；他们的著作要拿到国外——荷兰或英国去印刷，而他们本人则时常被送进巴士底监狱里去。 反之，德国人则是一些教授，即一些由国家任命的青年导师；他们的著作是官方认可的教科书，而全部哲学发展的大成——黑格尔体系，甚至在某种程度上高升到普鲁士王国国家哲学的地位了。 难道这些教授们的背后，他们的迂腐隐晦的言论里面、他们的笨拙枯燥的语句里面竟能隐藏着革命吗？！ 难道那时被认为是革命代表者的人（自由派）不是最激烈地反对过这种使人头脑混乱的哲学吗？ 然而不论政府或自由派都没有察觉到的东西，至少有一个人早在一八三三年就已经看出来了，这个人就是海涅。[1]

这个“两个哲学革命说”，实际在很早时候马克思便不止一次地说过了。 如云：

> 公正地把康德的哲学看成是法国革命的德国理论；[2]
>
> 在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命。 这个革命是由康德开始的。[3]

恩格斯在 1877 年也说：“这时与十八世纪法国哲学一道，并且继之于后，兴起了新的德意志哲学，它在黑格尔身上达到登峰造极的地步。”[4]

---

[1]《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社，1959 年，页 3—4。
[2]《法的历史学派的哲学宣言》，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 100。
[3]《大陆上社会改革运动的进展》，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 588。
[4]《社会主义从空想到科学的发展》，页 50—51。

马克思、恩格斯把德国古典哲学的兴起看作哲学的革命，看作是法国哲学的一个发展，这一指示是充满着极深刻的意义的。固然德国资产阶级的软弱性表现在唯心主义；却是德国哲学即在莱布尼茨时已具有深刻的辩证法思想。从康德到黑格尔，辩证法思想的发展是连贯的、合乎逻辑的、必然的，只要我们承认德国古典哲学是马克思主义的理论来源，我们便可明了德国哲学革命是具有何等伟大的历史意义了。

2.《纯粹理性批判》之社会意义

在此 18 世纪末期及第 19 世纪上半期，德国哲学运动实为当时伟大的“两个哲学革命”之一，如海涅在他《德国宗教及哲学史概观》中所说，这种革命是远为罗伯斯比尔所不及的，即如说到伊曼纽尔·康德，凭他的名字就有收服魔鬼的力量。“他和罗伯斯比尔有许多的类似点，我们不妨把他俩来比较一下。第一，两者所现的共通点，是刚愎锐利的认识，诗情的缺乏，和冰冷的率直性；其次看到的共通点是怀疑的才能，所不同者只在甲用之于思想，而称之为批判，乙用之于人，而称之为共和主义的道德这一点上。却是俗物根性的典型，在他俩中最高度地表现着——自然决定他们去秤量咖啡和砂糖，命运却要他们去秤量别的东西；而且在一方面的天秤盘上载上了一个帝王，在它方的天秤盘上载了神……而且他们是秤量了的。”[1]法国革命便是秤量帝王的结果，而判决了帝王的死刑；德国的哲学革命则为秤量上帝的结果，而判决了上帝的死刑。《纯粹理性批判》是康德的主要著作，他的别的著作是可有可无，或至少可看为注释的。这部主要的著作具有什么社会

---

[1]《德国宗教及哲学史概观》，页 142，辛垦书店，1936 年。又 1892 年伦敦刊 Charles Goderey Leland 英译 *The works of Heinrich Heine*，第五册 Gemany，页 137—138：“But if Immanuel Kant, the great destroyer in the world of thought, went far beyond Maximilian Robespierre in terrorism he had many points of resemblance to him which challenge comparison, between the twain First, we find in both the same inexorable, cutting, posaic, rober sense of honour and integrity. Then we find in them the same talent for mistrust, which the one showed as regarded thought and called it criticism, While the other applied it to men, and entitled it republican virtue. But there was manifested in both, to the very highest degree, the type of bourgeoisie, of the common citizen. Nature meant them to weigh our Coffee and Sugar, but destiny determined that they Should weigh other things, so one placed a king, and the other a god in the scales . . . and they both gave exact weight!”

意义呢？ 海涅告诉我们：

> 康德对我们证明：我们对于物自体是毫无所知的；只有当物反映在我们的精神上时，我们才多少地知道它一点。 ……
>
> 在这本书（《纯粹理性批判》）中……康德在事物的现象和事物的本体之间，设下了差别。 只有在事物通过现象而呈现给我们的范围，我们才能知道那事物是什么。 一切的事物，其本体并不呈现给我们的。 因此，康德把事物的呈现称为“现象”，把事物的本体称为“实体”，我们对于称为现象的事物是能够知道的，但对于称为实体的事物却一点也不能知道。 这实体是疑问的东西。我们不能说它是存在的，也不能说它是不存在的。 实在地，实体这字眼是为要说出我们所认识的事物，但在我们的判断上，不能触到我们所不能认识的事物，而用来补足现象这个字眼的。
>
> 照康德的意见，神是一个实体。 照他的论证，则我们从来呼为神的那个先验的理想体，不过是虚构而已，它是由于自然的错觉而成立的。 实际上，康德已表示过：我们对于实体、即神，是一点也不能知道的。 而将来关于神的存在是怎样的证明，也不是可能的。 我们要在《纯粹理性批判》的这一篇上，写上但丁所说的“一切的希望都得抛弃”的话。[1]

我们知道海涅的见解是为马克思、恩格斯所同意的，所以在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中恩格斯开始述及19世纪的德国哲学革命，认为“至少有一个人早在1833年就已经看出来了；这个人就是海涅”[2]。 又恩格斯在《共产主义在德国的迅速进展》亦述及“德国当代最杰出的诗人亨利希·海涅也参加了我们的队伍”[3]。 肯定了海涅的

---

[1]《德国宗教及哲学史概观》，页150；Leland英译本，页145。
[2]《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，页34。
[3]《共产主义在德国的迅速进展》，见《马克思恩格斯全集》，第二卷，页591。

见解，便容易认识《纯粹理性批判》一书的历史意义，这在今日所视为康德的代表作，在当时却是掀起了德国的哲学革命，把神之宗教的存在一变而为哲学的存在了。“德国为康德引人哲学的轨道，哲学成为国民的事业了。一群卓拔的伟大的思想家，好像被魔法唤出来的一样，在德国的土地上出现了。”[1]

3. 以哲学代宗教说

从康德到费希特、谢林、黑格尔，有的以神为道德的存在（如康德），有的以神为普遍的自我（如费希特），有的以神为构成世界的统一的绝对观念（如黑格尔），而要之这种以“理性”为神，以哲学的教义代替正宗的宗教，均和中国儒家哲学相类似。海涅在叙述康德、费希特、黑格尔这种哲学的及宗教运动以后，有一段曾将他们的思想背景描写如下：

当革命的波涛在巴黎，在这个人类的大洋中汹涌腾沸的时候，那时莱茵河那边的德国人的心脏也吼动着了……但他们太孤立着，他们站在中国制造的佛像之下，这佛像对着全无感觉的瓷器、茶器、咖啡壶和任何的东西，都像无所不知样地点着头。唉！我们的可怜的先觉者们，为了对于那个革命的同情，不得不受到最恶的迫害。乡下的贵族和小僧侣群，对他们采用了最野蛮的，最卑鄙而下劣的奸计。先进者中的两三人逃亡到巴黎来，在这里零落于贫困与穷迫中而湮灭了。[2]

---

[1]《德国宗教及哲学史概观》，页 157。Leland 英译本，页 154：“Germany had been led by Kant into the philosophic road; so philosophy became a national cause. A brave array of great thinkers sprang up as if by magic from the German soil.”

[2] 同前书，页 183。英译本，页 184—185：“When the Revolution stormed wildly here in Paris in the great human sea when it raged and roared, the German hearts beyond the Rhine respon-ded to the tumnlt, But they were so isolated, among mere soulless porcelain teacups and Chinese gods, which mechanically nodded with their heads as if they knew what matter was. Ah! our poor predecessors in Germany had to atone bitterly for that sympathy with the Revolution. Aristocrats and priests played them their coarsest and vilest tricks. Some of them fled to Paris, where they passed down and away into poverty and missery.”

末了接着说：

要不是拿破仑和他的法国人很快地征服了我们德国人的话，寄居在德国的自由主义者，就要受更坏的命运所光临了。……我们的哲学者就要和他们的理念一起地给送上断头台，轧死在车轮下面而湮灭了。[1]

这个很好的暗示，告诉我们在一个时代的德国哲学者是何等地独立和奋斗，尤其可注意的几句话，“他们站在中国制造的佛像之下[2]，这佛像对着全无感觉的瓷器、茶器、咖啡壶和任何的东西，都像无所不知样地点着头”；这至少表示着德国的哲学革命也是与中国思想有关系的。

(二) 哲学革命与政治革命

1. 18 世纪欧洲学者政治思想的中国化

中国思想对于德国的影响，一方面为观念论哲学的精神变革，一方面为启明专制主义的政治改良。关于前者，尚未经人注意；关于后者，有五来欣造《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》一书已叙述它。实际不但德国，在法国重农学派始祖魁奈所著《中国专制政治论》即可见儒教对于法国政治思想之影响。然而这种影响在法国当时已有人提出抗议。“卢梭极忿恨地斥责重农学派谄媚皇帝‘合法专制’之卑鄙。密拉博赠他重农学派的著作并且声明以后不再赠送了，他以为那种羞辱是自取的。”[3]可见启明专制主义终竟与 18 世纪大革命的思潮不合。伏尔泰因为对付当时专制的法国政治，而提倡中国的

---

[1]《德国宗教及哲学史概观》，页 184；英译本，页 185—186。

[2] 克里姆通讯 (Grinnm, *Gornecpondance*, 1785) 写道：“有一个时候每家的桌上，陈列着中国的物品，我们许多器具的样式是模仿中国的。”（阎宗临“中国与法国十八世纪之文化关系”引）

[3] 鲁平：《重农学派》，页 44。

启明政治，他游说欧洲各国君主学乾隆的榜样，曾把乾隆的诗寄给普鲁士王，然而这种政治改革的主张也抵御不住大革命的潮流。只有在德国，如五来欣造所说，情形与法国不同。中国的启明专制主义一方面因有莱布尼茨、沃尔弗的提倡；一方面又有间接为儒教信徒的腓特烈大帝，运用了政治的手腕，消灭贵族政治的弊害，因而儒教对于德国的实际政治便发生一种副作用。

2. 中国政治思想与欧洲启明专制

1908年安德累（Frederich Andreae）所著《中国与十八世纪》（*China und das achtzehnte Jahrhundert*）中，曾证明了18世纪德国国家学者朱斯泰（Justi）主张“警察的国家”实受中国思想的影响。[1]五来欣造则简直异想天开要证明普鲁士的国家社会主义，亦为受儒教政治思想的影响。[2]如他所说威廉二世是受儒教影响，这种牵强附会的论调只知中国的君权主义，而不知中国的民主主义；只知中国思想之次要的影响，而不知中国思想之主要的影响，即哲学的影响。实则德国观念论的辩证法哲学家，无不欢欣鼓舞表同情于法国革命，康德素以提倡自由思想著名，曾因耽读卢梭的《爱弥儿》而妨碍了每日固定的课程，他甚至因同情于法国革命，谣传将被召往法兰西为立法者、和平的建立者。[3]黑格尔早年当学生时代，为热情驱使，因同情法国革命，曾与谢林及许多同学于春季晴和的某日，在杜平根的市场上植立了自由纪念树；他曾组织政治俱乐部，读法国新闻，举行革命的演说和示威运动；他曾在日记里大书特书：“自由万岁！　卢梭万岁！”他在耶拿战后写信给一位学生赞扬法国的革命精神，而希望日耳曼的本国人能够超过他

---

[1] 朱斯泰本为重商学派的国家学者，在沃尔弗影响之下，著成《亚细亚及其他所称为野蛮政府与欧洲政府之比较》（*Vergleichung der enopsischen mit den asiatischen und andren, vermeintlich Regierungen*, Leibzig, 1762）一书，极端赞美中国君主之谦逊节制诸德。谓可以防止专制政治的弊害。又以为国家的目的在求人民幸福，而欲达此目的，须将个人的权利加以限制，因而提倡所谓警察的国家说，依 Andreae 所述，则此警察的国家说实受中国思想的影响。

[2] 五来欣造：《儒教の独逸政治思想に及ぼせる影响》，第八章。

[3] 卡尔·弗尔伦得：《康德传》汉译本，中华书局，页230。

们的老师。 因此有人说黑格尔哲学本身，尤其作为其核心的辩证法，其绝对存在的否定、一切存在之必然消灭的理论，只有当做法国革命在德国哲学上的反映才能说明。 固然黑格尔的晚年更倾向于保守方面，但如他在海登堡大学时所作《符腾堡的政体》一文，分明是反对封建制度的种种缺点；《法律哲学》一书算得最保守的了，政府方面尚疑其有危险成分。 在 1831 年他最后著作《论英国宪法改革》，许多人认为他反动极了，却是这篇论文所抱的自由主义尚为当权派所畏惧，其第二部分竟为政府的检查员阻止出版。 由上事实，可见只要我们从历史观点去分析德国古典哲学发生的具体历史情况，便知道我们哲学的一群，虽然只判决了上帝的死刑，但也从未谄媚皇帝。 中国哲学对于他们的影响，当然也比启明专制主义的政治主张为更有意义有价值多了。

3. 腓特烈大帝之中国文化观

我不愿意对于启明专制政治的影响多所阐述，不但因为这种政治影响反映了封建社会的残余，实在这种影响也没有很多实际的根据。 诚然，18 世纪启明专制君主如普鲁士腓特烈二世、俄罗斯凯瑟琳二世（Catherine Ⅱ）[1]、奥地利马利亚·德利撒（Maria Theresa）均曾直接间接和中国政治思想发生关系，尤其自称为“哲学者腓特烈”（Fréderic le Philosophe）的腓特烈大帝，也实在受了中国哲学影响，而希望做一个启明专制之理想哲学王（le rol-philosophie）的，然而这位以启明专制自命的国王，虽然他幼年曾受莱布尼茨、沃尔弗的影响，中年曾受伏尔泰、达朗贝的影响，而他的根本主张却是极力排斥霍尔巴赫《自然体系》之唯物论的。 他对于中国文化也抱着怀疑的态度。 赖赫淮恩曾经指出：

在这种极端的中国崇拜空气之下，我们当然可以看到别一种怀疑或相反的意见。 普鲁士王腓特烈大帝虽和伏尔泰知己，却是一个

[1] 参看 K. Waliszewski：《俄女皇喀德邻二世外纪》（商务印书馆版）第二分册第三书，“哲学家之友”，页 289—327。

抱怀疑态度的人，这是在两人的许多通信中可以看到的。腓特烈1776年的通信中，曾屡次表明，他自己对于欧洲的政务已觉得太忙了，所以对于中国文化问题实在无暇研究。而且他在同年四月的一信中，明说伏尔泰所以这样崇拜中国文化实在别有用心。他说："伏尔泰的用意，实在和古代罗马名史家塔西佗（Tacitus）相同。塔西佗为鼓励国人的道德修养起见，故意把我们日耳曼祖先的信实和克己功夫当做模范，其实那时的日耳曼人何尝值得这样赞叹！"[1]

然而，这一位怀疑中国文化的普鲁士名王，实际却是五来欣造著书中所述儒教对于德国实际政治影响之唯一例证，可见其根据之薄弱了。腓特烈大帝在为太子时用法文写作的 *Examen du prince de Machiavel*，英译本名 *The King of Prussia's Examan or Critical essay upon Machiavel's Prince*（收入英译 Machiavel《全集》，伦敦 1762 年），日译名《君主经国策批判》（兴亡史论刊行会版，大正八年），共 26 章，序文中认为马基雅弗利破坏道德有如斯宾诺莎论著之破坏信仰；但斯宾诺莎不过属于思想范围，误世之毒不深，至于马氏的谬见紊乱了我们日常生活，应加以排斥。伏尔泰在"公刊旨趣"中称道此书无微不至（1740 年 6 月 24 日序），实亦可见腓特烈大帝少年时颇赞同民主思想，故能对马氏《君主经国策》作严正的批判，但据此即谓其当年长专政时即为启明专制君主，这也是一个疑问。麦考莱（T. B. Macauley）为这位伟大君主作传，称其"为人在表面上固然是很好，但在实际上则为一多疑侮慢有恶意的暴君"[2]；这只要注意到伏尔泰在他手里所吃的大亏，便很容易明白了。我们不必羡慕 18 世纪欧洲的启明专制君主，我们尤其不必津津乐道中国思想对于这些启明专制君主的影响，因为他们这些封建制度的拥护者，专制是其实质，即使表面上的民主也是有限度

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页 92—94。何炳松："中国文化西传考"第五节，见《中国新论》第三期。

[2]《腓特烈大王》，商务印书馆版，页 47。

的。 马克思、恩格斯在《论反动的普鲁士风》中曾指斥他为“世界史上不会有第二个抱着如此卑鄙目的的国王”[1]，这就可见这个人的虚伪性。 却是 18 世纪末德国康德由于他那《纯粹理性批判》而唤起的那种足以自豪的伟大的哲学革命，这却是马克思主义的理论的根源。 恩格斯在 1859 年《论马克思著政治经济学批判一书》中就有这个意见。 尤其是在 1882 年《社会主义从空想到科学的发展》德文本第一版序文中所说：“德国社会主义者，却不仅以继承圣西门、傅立叶和欧文，而且以继承康德、费希特和黑格尔为光荣。”[2]知道马克思主义正如在另一处所说“既然共产主义建立在健全的哲学原理的基础上，并且是——尤其是——从德国本国哲学必然得出的结论”[3]，那就可以说明德国古典哲学所受中国思想影响的意义。

（三）中国思想对于德国文学的影响

1. 歌德之中国文化观

德国思想革命不但表现于哲学方面，即在文学方面亦受中国哲学的影响。 如歌德即为好例。 福兰阁（Otto Franke）所著《歌德与中国》、赖赫淮恩所著《中国与欧洲》[4]、卫礼贤所著《歌德与中国文化》[5]、陈铨所著《中国纯文学对德国文学之影响》[6]中，均有很详细的叙述，现只略加介绍。

我们知道歌德曾读过竺赫德的《中华帝国全志》，此书以 1736 年用法文出版，1749 年即有德译，里面有元曲《赵氏孤儿》，四篇《今

---

[1] 此据阿尔塔蒙诺夫：《伏尔泰评传》，作家出版社 1958 年译本，页 39 引马克思、恩格斯：《论反动的普鲁士风》，苏联国家政治书籍出版局 1943 年版，页 17。

[2]《社会主义从空想到科学的发展》，人民出版社 1956 年版，页 3。

[3]《大陆上社会改革运动的进展》，见《马克思恩格斯全集》第一卷，页 591。

[4] Franke：*Leibnig und China*. 见 *Aus Kultur und Geschichte Chinas* S. 349—353。 《中国与欧洲》，德文本，页 137—156；英译本，页 129—146。

[5]《小说月报》第十七卷号外《中国文学号》，收入《歌德之认识》中，页 225—284。

[6]《文哲季刊》第三卷第二号、第三号至第四卷第一号、第二号；后改题《中德文学研究》，商务印书馆，1936 年。

古奇观》的短篇小说，还有十几首《诗经》的诗，这些都曾与歌德发生过关系。1781 年 1 月 10 日歌德《日记》里有一句奇特的叹词："呵！　文王！"（O! Ouen Ouang）说者谓即他读《中华帝国全志》第二卷的最好证据，因在那里论到文王有十余处之多。1796 年他同席勒（Schiller）通信，又提到中国一部小说——《好逑传》。1813 年 10 月 2 日至 16 日在《日记》里写着"Sinica"字样，这是歌德对于中国最感兴味的时候，也是德国争生存最危急的时候。歌德不但读过元曲《老生儿》、《赵氏孤儿》、《好逑传》、《玉娇梨》、《花笺记》、《今古奇观》、《百美新咏》。[1]他更由威玛（Weimar）大图书馆里借出许多关于中国游客的著作，如《马哥波罗游记》，歧尼《北京游记》、巴罗（Barrow）《由北京至广州旅行记》之类，他对于中国文化实在倾倒极了。埃刻曼（T. P. Eckerman）曾记其 1823—1832 年与歌德谈话，有一段述及中国小说：

在歌德家里吃饭，"自从我没有看你以来，"他说，"我在这几天读了许多种书，尤其是也读了一本中国小说，我还在读这本书，我觉得它很可注意。"——"你在读中国小说吗？"我说，"大概看去很异样罢？"——"并不是和臆想那么异样，"歌德说，"那些人几乎和我们同样地思想行动和感受，读者不久就觉得自己和他们是类似的人，只不过在他们那里，一切都来得更澄明、清纯和文雅罢了。在他们那里，一切都是合理的、市民式的，而没有多大的热情和诗的激昂，因此除我的《赫尔曼和陀罗特亚》（*Hermann und Dorothea*）以外，和李却特逊（Richardson）的英

---

[1] 歌德在 1817 年读《老生儿》之 John Francis Davis 同年英译本。约在 1781 年后读竺赫德《中华帝国全志》第三卷中《赵氏孤儿》之法文或德文译本，及其中四篇《今古奇观》之短篇小说。1796 年读英译本《好逑传》，1827 年读英译《花笺记》与法译《玉娇梨》。又同年根据 P. P. Thoms 钞译《百美新咏》的诗，作《中国的诗》，后改题《中国女诗人》。又同年读法人 M. Davis 选译《中国短篇小说集》，内有《今古奇观》十篇。详见《中德文学研究》。

国小说也有很多相似之处。但两者又有差异，这是说：在他们那里，外面的自然界是常和人的形象（figur）共同生存的。常听到金鱼在池里游跃，鸟儿在枝上啼鸣，白天常是晴爽，夜晚常是清明；很多讲到月亮，但月亮并不改变风景，月亮被想为和白天同样明亮。而家宅的内部是和它们的图画同样清楚优美。例如说：我听见可爱的女子们笑，而看到了她们的时候，她们是在精美的藤椅子上坐着。你就可以想见一种可爱的情景；因为不联想到极度的轻便和纤美，是决不能想象藤椅子的。还有无数的传说常在说部里并行，可以说是谚语似地被应用着，例如讲一个女子，说她的脚是那么轻而纤美，她能够在花上站稳，而不把花儿折断。又讲一个青年，他是那么贤德而能干，在30岁时得有和皇帝谈话的光荣。又讲一对情侣，在长久的交际之中竟会那么自制，有一次他们不得已在同一房间过夜，通宵以谈话消磨时间而不相接触。又有无数传说都是讲礼义道德的。但也正由于这种在一切事情中的严肃的节制，中国维持了好几千年，因此还将继续存在。”……

“你所读的小说，”我说，“可是中国小说之中的极好的作品吗？”……“决不是极好的罢！”歌德说，“中国有千百种这样的小说；在我们的祖先还在树林里生活的时候，他们已经有小说了呢。”[1]

2.《浮士德》中所表现之中国思想

歌德在中国小说里面，看出了中国人“在一切事情中的严肃的节制”；看出了中国人所讲的“礼义道德”，即孔子的人生观。歌德是一个伟大的作家，他发现了中国旧文化的特点，更进而从事中国小说的仿作。如元曲《赵氏孤儿》在歌德手里竟把它许多情节改变成一本戏

---

[1]《歌德和埃刻曼的谈话》（Goethe's Coversations with Eckerman，《万人丛书》页851），此据周学普译：《歌德对话录》页119—120，商务印书馆。

剧——《额尔彭罗》（*Elpenor*）。同时席勒也曾感觉中国文化的兴味，翻译了孔子《论语》的一部分，他的诗中有《孔子的箴言》（Sprüche des Konfucius），又改编过一本大家叫做中国戏的《图郎多（Turandot），中国的公主》，也试译过《好逑传》。至于中国的抒情诗，则更给歌德以很大的影响。歌德曾在1827年1月31日以后的《日记》中说及研究中国诗，并用德文重译题名《中国的诗》，后改题为《中国女诗人》。他依据《百美新咏》译出许多诗篇，例如《图传》二十一梅妃、三十九冯小怜、五十七薛瑶英、九十一开元宫人的诗，他都用德文里最纯熟的词句把它重新改造成诗。他说："从《百美新咏》摘录出来的笔记和他自己的诗，使我们相信，虽然在这一个奇怪特别的国家有种种的限制，一般人仍不断地生活、爱恋、吟咏。"[1]他又依据从1827年2月所读《花笺记》成功地仿作成很有名的《中德季日即景》，将中国的根本精神在诗里充分表现。如第十一首讲宇宙上的万事万物时时刻刻都在变动，在变动中却又有不变者在，这完全是受中国《易经》思想的影响。在第八首描写夜色说到"在那可爱的东方，我感到月的光辉"，说者谓从这诗歌已可看歌德晚年最深刻的表现了。[2]

歌德对于中国文化的态度可分早晚两期，[3]早年所见还不过中国文化的表面，而真正对于中国文化的认识则在1813年以后，那时他已经70岁了。他对于中国温柔敦厚的人生观很是赞美，以为胜过欧洲，不过欧洲人还是欧洲人，应该以希腊文化为体，中国文化为用罢了。卫礼贤曾引其一首主张融合东西文化的诗，可为例证：

东西两大洲，
不能再分离了！

---

[1] 颜希源：《百美新咏》第三、四册《图传》，乾隆五十二年集腋轩版。又《中德文学研究》，页131—144。

[2] 参照冯至等：《德国文学简史》，上卷，人民文学出版社，1958年，页208—209。

[3] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页130。何炳松："中国文化西传考"第八节。

谁是多识的人们呀！
应明白这些吧。
两世界互相研究，
即是我的希望，
东西互相连络，
也是我的希望。

而所著《浮士德》（*Faust*）中有“结晶而成的人”（Crystallized humanity），说者谓其即指中国人而言，也就是暮年歌德所希望的境界。[1]

梅非斯特（Mephistopheles）：

长寿的人
积了许多经验，
由他看来，在这个世界
并无新奇的事件。
我在外边，游历了几年，
结晶而成的人，我也曾看见。[2]

歌德在诗在戏剧中所表现的思想，实可看作德国哲学革命在文学里的表现；因而歌德所表现的中国思想也可以看作德国文学思想一方面所

---

[1] 赖赫淮恩：《中国与欧洲》，页143：“Crystallized humanity no doubt means the Chinese in whom, therefore, Goethe has seen not a dead, form less mass, but the representatives of a form no longer, indeed, capable of further development, but simply crystallized. For the aged Goethe, this was an image not altogether unrelated to the condition which he had himself reached.”

[2]《浮士德》（下）页165，第二部第二幕中一节：

Mephistopheles:
“He who lives long
Sees many things
For him in this world
Nothing new can be
In former days, when I was on my travels,
I have seen crystallized humanity.”

受中国思想的影响。

3. 海涅

歌德以后，还有诗人海涅，他是早年曾在柏林大学听过沃尔弗的课程的。他虽然没有明文赞美中国，但在其1832年《论浪漫派》[1]一文中曾称歌德的《西东诗集》说："这里面有东方的思想和感情方式，包含在鲜艳的诗歌和雄健的警语里面。"又说："它是西方寄给东方的一件礼物"；"这件礼物可是意味着西方已经在烦厌它那冷酷枯燥的唯心论，而想在东方健全的肉体世界上，再振一下精神了。"歌德是那么愉快地歌咏波斯、阿拉伯，歌咏中国，却对于印度表示了极端的憎恶，可见歌咏东方即是赞扬物质的世界，即是"把心灵一起投到了感觉主义的怀抱里去"。由此论点，可见海涅所表现的东方是何等新鲜而且特别，不愧为一代诗人的思想。

二、古典哲学与中国文化

（一）古典哲学之代表人物

1. Leibniz＝Wolff＝Schultz 学派

德国启明运动以观念论的辩证法思想为中心，而追溯这种哲学的来源，则不能不直接推及莱布尼茨和沃尔弗的影响，间接推及中国思想的影响。康德早年思想实属于 Leibniz＝Schultz（舒尔兹）学派。舒尔兹是康德的本师，也就是沃尔弗的高足弟子，来自哈尔，曾著《信仰与理性合一》的论文，为人所称道。而康德初期著作也处处表示他受莱布尼茨和沃尔弗的影响。乃至《纯粹理性批判》中，对于沃尔弗的哲学仍极表示拥护[2]：

---

[1]《海涅散文选》，"论浪漫派"，新文艺出版社，1957年，页170—171。
[2]《纯粹理性批判》，序文，商务印书馆《汉译世界名著》本，1935年。

在实行由这个评判所寻得的计划，就是关于将来形而上学的系统，我们必须遵循那大名鼎鼎的沃尔弗的严密法则；他是在独断的哲学家当中最伟大的。他是第一个指出如何只有关于合法的建设原则清楚的规定概念的界说，严格的证据的企图，以及免除一切孟浪的结论的构成，方能得到科学的正确方法（因他的这个榜样，在德意志全境，引起深沉的彻底的研究精神，至今尚未全然消灭）。他实为最适当的人物，可以提高形而上学赋彼以科学的威严，可惜他未曾想到以逻辑学的批判，即纯粹理性的批判定基础，——这个忽略是那个武断的时代应负其咎。关于此点，在他同时以及以前的哲学家，谁也不能互相责备。而同时凡反对沃尔弗的方法与纯粹理性批判的程序者，除了要完全脱去科学的束缚，因之使工作化为游戏、信仰变为意见、哲学变为空虚的嘲弄而外，无他目的。[1]

我们知道沃尔弗是用德国语言，很普遍地宣传中国哲学的人，他虽不曾想到纯粹理性的批判，但他却应用了中国的理性主义作批判的依据，所以可算在独断的哲学家中最伟大的，康德受其影响，已是决无可疑的事实，这就可见德国古典哲学，即使和中国思想没有直接的关系，也不能没有间接的关系了。

2. 康德

康德是18世纪进步的资产阶级之意识的代表者，曾被尼采挖苦为“孔尼斯堡（Königsberg）的伟大的中国人”[2]；这当然是就他的道学家态度上说的，实际他很少注意中国。在他所著《地文学讲义》（*Physische Geographie*）序论中分地理学为数学的、道德的、政治的、商业的、神学的五类，其中道德的地理学中述各地人民风俗，举中国为例，述及

---

[1]《纯粹理性批判》序二，页32。

[2] Will Durant：*The Story of Philosophy*，“great Chinaman of Königsberg”，页312。

弑亲者所受的极刑。 又第二编第二章述各地人类不同，以中国人形貌代表东方民族的性格。 又论矿物述及中国及日本海岸有琥珀。 比较重要的记事是在《永久平和论》中说及永久平和的条件，其第二项是应使各国人民设立厚遇外国人的制度，他以中国为例，谓中国对于外宾许交通不许居住，是贤明的处置。[1]

以上关于中国的无关紧要的叙述，当然不能说明他和中国文化有什么接触，现在的问题是专就他的思想上来观察。

康德在生地孔尼斯堡大学中研究沃尔弗哲学，他在学术上的厄运也和沃尔弗很相似。 沃尔弗谈孔子哲学，康德不谈孔子，但在理性派哲学与宗教信仰的斗争中，他的思想无疑乎是站在沃尔弗的同一立场，因而也间接受了中国的影响。 马克思在 1842 年《评普鲁士最近的书报检查令》中，列举不信仰宗教的思想巨人，以康德为首说：

> 因此，根据这一检查令，书报检查应排斥像康德、费希特和斯宾诺莎这样一些道德领域内的思想巨人，因为他们不信仰宗教，并且要侮辱礼仪、习尚和外表礼貌。 所有这些道德家都是从道德和宗教之间的根本矛盾出发的，因为道德的基础是人类精神的自律，而宗教的基础则是人类精神的他律。[2]

康德不信仰正宗的宗教，在他将近 70 岁时，即 1794 年写了《纯粹理性范围内的宗教》即收到普王腓特烈·威廉第二（Friedrich Wilhelm Ⅱ）一道枢密院的命令，措辞很严厉：

> 吾皇见你如此妄用你的哲学以毁坏《圣经》和基督教中许多重要的根本义理，大为拂意。 现在着你随即作一切实申明，并指

---

[1] 参照桑木岩翼：《カニトの观たうろ日本》，见《カニトの现代哲学》中的研究及补遗，页 249—279。

[2] 《评普鲁士最近的书报检查令》，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 15。

望你将来不再发生这种罪端，且进而遵守职分，善用你的才能声望，使我们君父的意旨快些达到。你若继续逆命，可期待不愉快的结局。[1]

我们只要应用历史观念来分析德国当时具体的历史情况，我们就会体会到马克思所说的“在康德那里，我们又发现了以现实的阶级利益为基础的法国自由主义在德国所采取的特有形式”[2]。实际中国哲学对德国古典哲学的影响，即忠实地反映在康德的《纯粹理性批判》一书中，在它的笨拙枯燥的语句中。诚然，如马克思所说德国从康德开始了哲学革命，“他推翻了前世纪末欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系”[3]。但他虽然推翻了莱布尼茨的形而上学体系，却保存了莱布尼茨的“二元算术”；二元算术即辩证法思维，和中国《易经》思想有密切的关系，康德由它引申出“二律背反”。康德以后“费希特和谢林开始了哲学的改造工作，黑格尔完成了新的体系”[4]；这当然是指辩证法的思想体系而言。可见德国古典哲学是否定莱布尼茨而对于莱布尼茨的辩证法思维则加以改造，其实即间接接受了中国哲学的影响。

3. 谢林

谢林的哲学在他同时代即有人称之为“东方主义”，如费尔巴哈在1839年所著《黑格尔哲学批评》开头即说及谢林与黑格尔的不同：

> 东方人因了统一而看掉差别，西方人又以差别之故，忘记统一：东方人对永恒不变之淡漠，甚至于迟钝到无感觉状态，而西方人对其差别及多样之感觉性，又澎湃到幻想病者之狂热程度。……

---

[1] 见 Will Durant：*The Story of Philosophy*，第六章，页306；汉译本《古今大哲学家之生活与思想》，页437—438。

[2]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》，第三卷，人民出版社，1960年，页213。

[3][4]《大陆上社会改革运动的进展》，见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页588。

谢林哲学本是一个外来种——是古代东方的同一性，孕育在日耳曼土地上。因此谢林学派倾仰东方之性向，亦就是其学派之本质的性向。反之对西方之性向和东方的轻蔑，却是黑格尔哲学及其学派之显著的特征。和同一哲学的东方主义相反，黑格尔之特征的要素乃差别的要素。[1]

在这里谢林和黑格尔的不同，即是中国主义与希腊主义的不同，而谢林倾向于中国哲学即古代东方的同一性，也不待详证而自明了。

（二）黑格尔之中国论

1.《历史哲学》中之中国地位

黑格尔虽可称为西方主义者，然而欧洲的哲学时代实到黑格尔而登峰造极，而一大转变；黑格尔以后即为科学时代，而非哲学时代，这不是我一个人的见解，实为恩格斯在《费尔巴哈论》中之名言。但即就黑格尔来说，他虽然轻蔑东方主义，但他也不是和东方思想毫无关系的。黑格尔对于中国思想曾采取了何种态度，这在威泰福该尔（K. A. Wittfogel）所著《黑格尔的中国观》[2]中已提供了一些资料，黑格尔是很注意中国问题的，当欧洲资产阶级革命者对于中国思想发生兴趣，甚至于发生中国热的时候，黑格尔当然不能不格外重视中国。黑格尔对于中国社会的赞美，有些几乎和伏尔泰不相上下。他在《历史哲学》中说：

> 除却皇帝的尊严以外，中国臣民中可说没有特级，没有贵族；唯有皇室诸子和公卿儿孙享有一种特权，但这个与其说是由于门阀，无宁谓为地位的关系使然。其余则人人一律平等，

---

[1]《黑格尔哲学批评》（*Zur Kritik der Hegelschen philosophie*，1839），柳若水译，页9—10。

[2] 收入辛垦书店：《黑格尔》，页421—450。

而唯有才能胜任者得为行政官吏，因此国家公职皆由最有才智与学问的人充当。 因此他国每以中国为一种理想的标准，便是我们也可以拿来做模范的。[1]

然而黑格尔不是法国伏尔泰一流，他是不看重平等的。 在他的《历史哲学》中，东方世界如中国不过为他理论的起点。 中国的历史是没有发展性的，中国在黑格尔眼光中只是一个“无阶级无身分的国家”；所以可认为尚未充分差别化的历史集体；这么一来，便不得不将中国放在发展之最低之一阶级了，便不得不对中国加以肆意的讥评了。然而我们应该注意的，就是黑格尔虽为由东方主义到西方主义，即从哲学文化到科学文化之一过渡人物，而他对于中国的思想历史实有很深刻的研究。 据威泰福该尔所搜集的资料来看：

黑格尔能具体地知道中国的事实，完全靠着法国耶稣会士的工作。 黑格尔曾经阅过十三大本中国皇帝通览——《通鉴纲目》，他又读过百科全书中耶稣会教士所搜集之《中国集览》，[2]其所得的成绩，较诸片段的政治上的记载更多。 在此种《集览》中所搜罗之古代中国文献的翻译而外，黑氏更备有其他各种翻译。 他看过自己所说的莱麦撒所翻译的中国《玉娇梨》这本小说。

黑格尔借着这种种巨量的参考材料，自己感觉着有了不少的知识上的培育，我们现在确已十分认识中国了。 我们已有了中国文学和它的全部生活，以至它的历史之深切的知识。

2. 中国文化之优缺点

黑格尔很赞美中国的文学及艺术，这点也很值得我们注意。

---

[1] Hegel: *Philosophy of History*. 页 129—130。 此据汉译本页 201—202。
[2] 案此指冯秉正所译《中国通史》与《北京耶稣会士中国纪要》二种。

他说：

> 我们所有的中国的诗，其中曾描写了最温柔的恋爱关系，其中曾存在了谦逊、羞耻、退让、深切的感觉图样，并且人就能把它同欧洲文学里所表现的最好的东西相比较。

对于艺术，他更因此而赞美了中国文化。

> 它在这里所表现的技术，例如以极精的技术雕空薄薄铜板所仿造的昆虫集是卓绝的。从它那很大的冶金铸造的才能里，曾造出了一座十五呎高的塔，这座塔系从一种铸品里修出了通过九层的许多装饰品。它的瓷器工作之精美，这是人人皆知的；它的爆竹照英国人的报告看来，应该是技术的，是有光辉的。舞蹈成了一种主要的研究，并且很有成就的。它的园艺术是著名的，这应该占领了最美的花园，特别是围墙的那边，湖、河、别墅、浴场等等，都是富于趣味的关系：人已以艺术辅助自然了。[1]

黑格尔虽也指出中国艺术缺乏理想，虽然指出中国精神的根本缺点，缺乏科学，如孔子关于道德著作“就像所罗门的格言那种方式，虽然很好，但不是科学的”。人不能把他同苏格拉底或相似的思想家相比较，这一点似乎又受了费内龙批评中国文化的影响。又莱布尼茨提倡普遍文字说，想利用中国文字；黑格尔以为“中国笔写的文字用符号来表示那些观念的本身，粗看时这似乎是一种极大的便利，并且曾蒙许多大人物的赞成，——其中有一位便是莱布尼茨，但实际的情形绝不是如此”。他引出很多证据，此亦可见他和莱布尼茨之一味崇拜中国者不同。然而黑格尔虽是西方主义者，而他注意中国，甚至于赞美中

---

[1] K. Leese：《黑格尔之历史哲学》，页 158 引。

国，却是一个不可埋没的事实。尤其是他的根本思想方法，即辩证法，它的一部分来源尚不可不求之于中国。

3. 辩证法之中国因素

案《大逻辑学》的第一部以“有”“无”“生成”之三个范畴，揭穿了存在之谜。依黑格尔意思，“有”之范畴是从希腊巴门尼德出来，“无”之范畴是从东方尤其佛教出来，“生成”之范畴是从赫拉克利特和东方出来。他引东方俗谚说：“一切所有，都在生中含有灭，反之死，亦即新生的开始，这种谚语实际上表示有无之合一。”[1] 但说得最明白的是他高足弟子菲沙（Kuno Fischer）在《黑格尔哲学解说》[2]中引用席勒《孔子的箴言》中所述时间之迁流转变“逝者如斯夫”来作解释，这不是证明黑格尔逻辑学的根本概念是受了中国哲学的影响吗？同样恩格斯在《自然辩证法》中亦说明“辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的，并且只对于在较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的，而其完满的发展则更晚得多，在近代哲学中才达到”[3]。恩格斯虽没有提到中国，但早期佛教的辩证法曾由印度或中国传入欧洲。古代中国人无疑也和希腊人一样是辩证法研究的先驱者。再说黑格尔逻辑学的背后就具有《精神现象学》，经我长期研究的结果，知道《精神现象学》所用的精神辩证法，也和中国古经典《大学》之辩证法完全符合，这决不是偶然的事。《大学》方法缜密，系统整齐，实不易与之苟同，然而黑格尔此书序文，千言万语对于“学”与“知识”之概念作积极的解明，极言真理形态乃是学的体系，此体系之学的概念和《大学》再相同也没有了。尤堪使人惊异的，是《大学》之三纲领、八条目，竟与《精神现象学》的阶段行程处处暗合，试列表明之：

---

[1]《大逻辑学》，第一章。

[2] 菲沙：《黑格尔哲学解说》日译本，白杨社版，第十四章论“生成发生及消灭”一节，页 297，又注 61。

[3]《自然辩证法》，页 185。

《精神现象学》[1]	《大学》
(A)　对象意识 Ⅰ. 感觉　Ⅱ. 知觉　Ⅲ. 悟性	(A)　致知在格物 欲诚其意者先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。
(B)　自己意识 Ⅰ. 欲望 Ⅱ. 自己意识的独立性与依存性 Ⅲ. 自己意识的自由性	(B)　修身 欲齐其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意。意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐；自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。
(C)　理性意识 Ⅰ. 理性的确实性与真理性 Ⅱ. 精神（民族世界） a. 伦理　b. 教化　c. 道德 Ⅲ. 宗教	(C)　明明德于天下 Ⅰ. 明明德　大学之道在明明德。 Ⅱ. 在亲民　古之欲明明德于天下者先治其国，欲治其国者先齐其家。身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。 Ⅲ. 在止于至善

在“对象意识”中人物一源，在“自己意识”中便入完全自觉的境界，即《大学》“心得其正”的“正心”阶段。然而“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”；因之“己欲立而立人，己欲达而达人”；“民吾同胞，物吾与也”即已入于“理性意识”之范围。理性意识之第一小阶段为理性，即《大学》之明明德；第二小阶段为精神，即作为客观精神之民族世界，也即《大学》之亲民。又第三小阶段为宗教，即《大学》之止于至善，又即《中庸》末章“上天之载，无声无臭

[1] 兹录 J. B. Baillie 英译本略目，以供参考：

(A) Consciousness

Ⅰ. Sense-Certainty　Ⅱ. Perception　Ⅲ. Understanding

(B) Self-Consciousness

Ⅰ. The Ego and Desire　Ⅱ. Independence and Dependence of self-conscionsness

Ⅲ. Freedom of self-consciousness

(C) Reason

Ⅰ. Certainty and Truth of Reason　Ⅱ. Spirit　a. Objective Spirit: the ethical order　b. Spirit in self-estrangement: the Discipline of culture and civilization　c. Spirit certain of itself: Morality　Ⅲ. Religion

至矣”之至善境界。 由此可见《精神现象学》实模仿《大学》，如果不是黑格尔受了《大学》影响，简直是无法说明的了。 《大学》有1662年郭纳爵译本，1686年至1687年柏应理译本，又有1711年卫方济译本，黑格尔所读中国古经典不少，当早见及。 《精神现象学》出版于1807年，以时间考之，自可假定其受了《大学》译本的影响，惟翻遍全书竟无一语提及，亦从无人道破，这里也只作假说来提出，还有待于事实的证明。 然而黑格尔之与中国思想的关系，却是蛛丝马迹大有可寻的了。

黑格尔的弟子费尔巴哈在《幸福论》中也提及中国孔子，他说：“中国的圣人孔夫子说凡一个人的心地诚实，他保持对他人如同对自己一样的思想方式，他不离开人的理性本性所赋于人的那种义务的道德规律，所以他就不把自己不愿别人向他做的事施诸别人。”（案即《中庸》“忠恕违道不远，施诸己而不愿亦勿施诸人”）在另一地方他这样说“己所不欲勿施于人”。 认为这个朴素的通俗道德原理是最好的最真实的，同时也是最明显的且最有说服力的（见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店，1959，页577—578）。 这就可见即在费尔巴哈时代中国思想也还在起作用。

三、 叔本华之中国文化观

（一）《自然之意志》中所见之中国文化

如果黑格尔是一个西方主义者，则叔本华所倡自然意志的哲学无疑乎是一位东方主义者了。 叔本华与黑格尔同在柏林大学，而对于声势显赫的黑格尔哲学，却走上相反的方向。 他承康德之后，却以为康德到他中间，哲学上毫无成绩。 这当然只是一种诬蔑，不合历史事实。他的厌世主义更是痛恨人类，无何等价值可言，虽则如此，他究竟也是中、欧哲学关系史中之一人物。 他主张世界是意志所造成，“这个世

界就是我的观念”，其名著《意志与观念之世界》（*Die Welt als Wille und Vorsellung*）被公认为是受东方佛教的影响。黑格尔不承认中国思想的影响，叔本华却自己承认了他和朱子的学说相同，这可说就是他和中国思想最有关系的地方。他有一部书很少有人注意的，是 1836 年出版、1854 年再版的《自然之意志》。[1]此书内容涉及经验科学的各方面，共分十章，绪论外，全书分为：

(1) 生理学与病理学；

(2) 比较解剖学；

(3) 植物生理学；

(4) 物理天文学；

(5) 言语学；

(6) 动物交感与魔术；

(7) 中国学；

(8) 伦理学。

在这里可注意的，就是将“中国学”列为专章，把它和经验科学如生理学、解剖学等并列，可见其重要性了。

(二) 儒、释、道三教评

再就“中国学”的内容来看，他先依据 17、18 世纪耶稣会士的报告，认为中国的宗教状态一般为自然崇拜与英雄崇拜，此外就是主要的三种宗教：

(1) 道教　以老子为始祖，其所谓“道”，即包括万有的世界精神，主旨与佛教相似。

(2) 孔教　为学者与政治家所崇奉，其书平淡无奇，带很浓厚的政治意味之道德哲学，而缺乏形而上学的基础。

(3) 佛教　为一般人民信仰之高尚的宗教，其说理之高超，内容

---

[1] 叔本华：《天然の意志》，景山哲雄译，大雄阁书店，1925 年。

之充实，即就信仰者的数目来说，亦可认为是世界上最优越的宗教。

叔本华以为中国包含三种宗教，其中以佛教为最发达，但三教并不互相冲突，故有“三教合一”之语。 中国君主则三教均信，而最近皇帝特皈依于佛教。 叔本华对于佛教亦最有兴趣，附注中述及在欧洲文字中看到很多关于佛教的译书和著作，为读者介绍。 例如 Dsanglun，Mélanges Asiat，Bochinger，Journai Asiatique，Burnouf，Rgyr Tsher Rolpa，Foe Koue Ki，Description de Tubet，Klaproth，Spiegel，Dhammapadem，Buchanan，Sangermeno，Turnour，Upham，Seonce Hardy，C. F. Koppen 等所著，共 26 种。 不过他虽受佛教影响，而他所得到的佛教知识有一些是直接从“中国学”中得来的。

（三）叔本华所受朱子哲学的影响

叔本华虽批评孔教，却又承认朱子哲学的价值。 当时耶稣会士争论中国礼仪问题，对他也发生了影响。 《自然之意志》中引 1826 年《亚细亚期刊》（*Asiatic Journal*）第二十二册所载《中国之创世论》一文中述及朱夫子（Tschu-futze）或朱熹（Tschuhi）乃为 12 世纪人物，为中国最有名的学者，其学说现为中国教育基础。 在此论文第 41 页与 42 页中，有一段话如下：

> “天”之一语被认为一切伟大中之最伟大者，或较之地上所有而为最伟大者；然就一般用法，此语意义极不明了，即在欧洲，天之一语亦为漠然意味，中国更是如此。

依朱子所说，则天决不如人类个人为能判决罪恶者，然若谓天不能对于世间事物予以最高的调节，则亦决无是理。 要问如何认识自然之心，朱子告诉我们：自然之心不能谓其无有知能，然而自然之心与人类的思考毕竟不同。 在某处他说：“天为调节者或支配者，有最高权力之概念”；在某处又说：“若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，

他又却自定”；在他处又说：“天心所在，可于所成就之人意之中验之”（英译者在此处大加惊叹）。其所引朱子原文如下：

> 天只是一个大底物，世间无一个物似天大。
>
> 苍苍之谓天，运转周流不已便是那个，而今说天有个人在那里批判罪恶固不可。道全无主之者，又不可，这里要人见得。
>
> 问天地之心亦灵否？还只是漠然无为。曰：天地之心不可道是不灵，但不如人怎地思虑。伊川曰：天地无心而成化。……只说他无心处耳，若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定。[1]

叔本华引这些话谓此最后的说明，和他自己的学说极相吻合，为一显著的可惊的事实。此论文比他自己书中所发表者较迟八年出版，不然则将认为他的学说是从朱子得来的了。叔本华自己曾说：谁也知道对待新思想常有三种武器：一种是置之不理；第二种说它不能通行；第三即谓此种思想“古已有之”，然而我的根本思想，不是从中国书籍中得来，最好的证据，即我不通中国语，决不能在他人还未知道的中国原书中得到这种思想。我现在不能直接通中国语，也许翻译上亦有问题，今后中、欧交通更为利便，我希望能作进一步的说明。以上所述，虽则是叔本华的话，但朱子哲学在 1735 年即已介绍到欧洲，叔本华哲学——自然意志说——无论他自己承认不承认，其和朱子发生关系，却是决无可疑的事实了。

---

[1]《天然の意志》，页 229—230 引。原文均见《朱子语类》。

简单的结论

东西文化接触曾经给世界文明以强大的推动。东西文化各有其自身的发展特点，却是这并不妨碍它们同时通过其自身的社会经济条件和社会内部的各种阶级斗争而接受了对方的影响。在17、18世纪，中国哲学文化曾经给予欧洲思想界以一定的影响。

一

18世纪是欧洲封建主义崩溃和资本主义成分产生的时期。为了适应新的生产力发展的需要，在哲学里面逐渐形成那正在上升到统治地位的反宗教、反封建的理性万能的学说，即所谓理性时代。在我看来，理性时代的思想来源，一是希腊，一是中国。中国哲学文化，特别是孔子哲学的传播，为其外来条件。

孔子学说的传入欧洲，以16、17世纪来华的耶稣会士为媒介。耶稣会士来远东传教以传播科学为手段而以进行殖民主义侵略为目的，却是，在中国当时的特殊情况之下，由于资本主义萌芽初期需要科学技术，所以一时朝野的知识分子同他们殷勤结纳，而不甚信

他们的宗教。 耶稣会因争取在中国传教，对于中国的祭孔、祭天之礼加以附会曲解，认为并不与神学违背。 这便与天主教中其他宗派发生很严重的“礼仪问题”的争论。 耶稣会士为了自己辩护，将中国经典翻译出来寄回本国。 关于礼仪问题的争论，从 1645 至 1742 年，经百年之久。 当时，耶稣会士以外的宗教家，多注意孔子与神学的不同；而在思想家方面，他们则以不同于神学的孔子，作为他们启明运动的旗帜。

初期关于中国的著作，多出于当时葡萄牙、西班牙和意大利等国的传教士。 例如，利玛窦译中国《四书》，金尼阁作《基督教远征中国记》，鲁德照作《中华帝国史》，卫匡国作《中国新图》、《中国上古史》。 殷铎泽等合著《中国之哲人孔子》，更已经涉及中国哲学了。 1685 年法国路易十四派遣具有科学知识的耶稣会士来中国，除了课之以传教之外，还课之以作中国研究报告书的义务。 他们将考察所得，用书信或论文的形式，编成专书在巴黎发行。 其中笠赫德的《中华帝国全志》四卷，1703—1776 年《耶稣会士书简集》二十六卷，1776—1841 年《北京耶稣会士中国纪要》十六册，被称为关于中国的三大名著，引起欧洲学者研究中国哲学的极大兴趣。 至于专就孔子学说的介绍来说，除了利玛窦、金尼阁译《四书》、《五经》为拉丁文以外，重要的有郭纳爵译《大学》，殷铎泽译《中庸》。 特别是耶稣会士编的《中国之哲人孔子》，中文标题为《西文四书解》，附周易六十四卦及其意义、孔子传，插入孔子画像，上书“国学仲尼，天下先师”。 由于这本书，欧洲学者竟把中国、孔子、政治道德三个不同名词联在一起了。 此外，为了避免当时严厉的检阅制度，竟有几种是用匿名和无名形式发表的。 例如，普庐开的《儒教大观》，作于法国大革命前夜（1784 年），以中国为标准提倡新道德与新政治。 1788 年在伦敦刊行、在巴黎发售的一部伪书《孔子自然法》（巴多明译注），利用孔子的性善说，来反驳霍布士的性恶说。 还有一部名为《中国间谍》的伪书，则简直利用中国的名义来提倡革命了。

二

孔子及其学派哲学对欧洲的影响，特别重要的是法、德两国。17、18 世纪欧洲思想界为反对宗教而主张哲学，故对宗教所认为异端的孔子、异端的理学，热烈地加以欢迎和提倡，却是由于法、德的社会经济背景不同，这两国的思想界对于中国哲学的认识也有所不同。大体来说，同在孔子哲学的影响之下，法国的百科全书派把中国哲学当作唯物论和无神论来接受，德国古典哲学则把它当作辩证法和观念论来接受。

现在先从法国说起。17 世纪法国哲学家的思想都是自笛卡儿哲学来的。不过，同在笛卡儿的学派中，一方面有将笛卡儿哲学与正宗的教义相结合的巴斯噶，一方面却有提倡“无神论的社会”的假设的培尔，巴斯噶反对中国。培尔则赞美中国，培尔指出中国思想为无神论，且较斯宾诺莎更为彻底。就中直接继承笛卡儿哲学的马勒伯朗士虽也攻击中国哲学，却明确认为中国哲学是无神论的唯物论的。他在 1703 年所写《关于神的存在及其本质：中国哲学者与基督教哲学者的对话》一书中，把中国哲学主张的“理”同基督教主张的“神”严格加以分别。他的结论以为中国哲学是无神论，这当然是给当时法国一般知识分子以很大的影响了。

在 18 世纪，法国百科全书派轰动一时，这一派将无神论、唯物论、自然主义作为论据，崇拜理性，中国是其来源之一。耶稣会士提倡原始孔教，反对宋儒理学；而百科全书派很多是耶稣会中富有反叛精神的人，却起来拥护此异端之“理”，拥护无神论、唯物论与自然主义。固然百科全书派和中国思想接触，不止由于一个媒介，如孟德斯鸠即取材游客的著作，因而对于中国文化便发生不同的看法。却是，如孟德斯鸠在《法意》第二十四卷第十九章也以中国人为无神论者，以

为无神论在中国有许多好处。

试以百科全书派为代表，来说明当时法国哲学家的孔子观。 首先是霍尔巴赫，他虽为德国人，但他一生寄居巴黎，为百科全书派的领袖人物。 在1773年所著《社会的体系》一书中，他曾举来华耶稣会士所写的《中华帝国全志》、《中国现状新志》和《耶稣会士书简集》等书劝人阅读。 他赞美孔子教将政治与道德结合，认为“在中国，理性对于君主的权力，发生了不可思议的效果，建立于真理之永久基础上的圣人孔子的道德，却能使中国的征服者亦为所征服”。 书中援引很多中国的理想政治的例子，结论是“欧洲政府非学中国不可”。

百科全书派的主角狄德罗，他虽不是无条件地赞美中国，但对孔子哲学却有极高的评价。 在百科全书代表项目中，有他所写《中国哲学》一项。 他讲到中国哲学的简史，从战国前孔子一直到明末，介绍《五经》是中国最初且最神圣的读物，《四书》则为《五经》的注释，对于宋儒的理学叙述较详，但自叹不易决定它究竟是有神论、无神论还是多神论。 关于孔子哲学，他举出孔子教的根本概念共有24种格言，以为孔教不谈奇迹，不言灵感，纯粹不脱伦理学、政治学的范围。 他认为孔子的道德胜似他的形而上学或自然哲学。 他还认为，孔子教义以保存天赋的理性为圣人的特质，以补充天赋的理性为贤人的特质；德治主义有两个目的，第一是以理性判别善恶与真伪，第二是修身、齐家、治国、平天下。 这种尊重理性的精神，是狄德罗和他的周围排列着的百科全书家所同声钦佩的。

伏尔泰是极端赞扬中国文化的欧洲人之一。 中国的哲学、道德、政治、科学经他一说，都变成尽美尽善了。 依他的意思，中国文化是《圣经》以前的且为《圣经》以外的文化，它跟基督教绝然不同，不说灵魂不灭，不说来世生活。 孔子自己也不以神或预言者自命，他不讲神秘，只谈道德，即不将真理与迷信混同。 因此，若有孔子和基督对比，则基督教全然为虚伪的、迷信的。 “我们不能像中国人一样，这真是大不幸”。 伏尔泰反对欧洲对中国传教，以为中国四千年来即

已有了最单纯、最好的宗教，即孔教。伏尔泰赞美孔子的格言“己所不欲，勿施于人”，认为这是基督所未曾说到的。基督不过禁人行恶，孔子则劝人行善，如说“以直报怨，以德报德”。因此，孔子实为至圣至贤的哲学家，人类的幸福关系于孔子的一言半句。因为崇拜到了极端，伏尔泰在他自己的礼堂里，装饰孔子的画像，朝夕礼拜。“子不语怪力乱神”，“有教无类”这类话，尤为他所敬服。他还作一诗赞美“孔子为真理的解释者”，以此暗讥基督教。在《风俗论》中，伏尔泰说“欧洲的王族同商人在东方所有的发现，只晓得求财富，而哲学家则在那里发现了一个新的道德的与物质的世界”。伏尔泰是“全盘华化论者”，对于中国的印刷术、陶瓷、养蚕、纺织术、建筑、农业技术等，他认为都有凌驾欧洲之势。关于政治方面，他认为“人类智慧不能想出比中国政治还要优良的政治组织”。关于法律方面，他认为中国非经官厅或御前会议的裁判，虽贱民亦不能处死刑。伏尔泰还在1753年作《中国孤儿》剧本，副题为“五幕孔子的伦理”，宣扬中国道德，以反驳卢梭“文明不是幸福”的中国文化观。

百科全书派显然是将中国理想化了，正如法国大革命时流行的歌曲中，唱着“中国是一块可爱的地方，它一定会使你喜欢”。百科全书派之一巴夫尔在《一个哲学家的旅行》中说，“若是中国的法律变为各民族的法律，地球上就成为光华灿烂的世界”。至于重农学派的元祖魁奈，号称“欧洲的孔子”，更不消说了。马克思在《资本论》中指出：“魁奈自己以及他的直传弟子，相信他们的封建招牌。……但实际上，重农主义体系倒是资本主义生产的最早的系统的理解。”[1]重农派以自然法即中国的天理天则代替了上帝的职能，胜利地使政治经济学成为一门科学。例如，《经济表》可称为伟大的科学发明，却是它所根据的是“法国的尚不发达的经济关系，当时在法国，地产起着主要作

[1]《资本论》第二卷，第三编，第十九章，人民出版社版，1953年，页439。

用的封建制度还没有消灭，所以他们当了封建主义观点的俘虏”（《德意志意识形态》）[1]。 马克思所说的封建招牌，我认为就包括了孔子。例如，魁奈的弟子大密拉博，即将《经济表》的伟大业绩放在完成孔子的遗业上。 魁奈所著《格言》，是借用了《论语》的表现法。 他向法国各州各都市所发关于经济事实的《质问》，是模仿采风之官巡行天下以采诗的事情。 特别是 1767 年他在《中国专制政治论》中即为中国的合法的专制辩护，以为在中国无论古典的经书与民法等法制无不尊重自然法，所以理性的训练特别发达。 他在这本书中还提及《孝经》，以为“题为《孝经》的第五种经典，是成于孔子之手的小册，孔子以孝行为义务中的义务，居道德的第一位，但孔子在此书中说要是反于正义和礼仪，则虽为子没有服从父亲的义务，虽阁臣也没有服从君主的义务”。 魁奈一派崇拜中国到了极点，以致以为一部《论语》可以打倒希腊的七贤。 重农学派尊重中国的结果，致使法王路易十五于 1756 年仿中国习惯举行亲耕“籍田”的仪式。 尽管如此，孔子学说在法国，还不算主流，主流是民主思想的传播。 正如波提埃在《东方圣经》中所说：“便是最前进的理论，也没有孟子‘民为贵，社稷次之，君为轻’的更为激进。”因此，合法专制在当时即受了批判，而直接间接借助于中国的民主思想，却形成大革命的哲学基础之一。

三

再就德国来看。 德国受中国哲学影响和法国不同。 这是因为封建主义经济基础，“在法国是一下子被砸碎的，在德国直到如今还没有被彻底砸碎”[2]。 这反映在意识形态上，法国表现为唯物论和无神论，德

---

[1]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》，第三卷，页 482。
[2]《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社版，1949 年，页 41。

国表现为辩证法和观念论；法国所见的孔子是唯物论者、无神论者，德国所见的孔子是辩证法论者、观念论者。 先以德国古典哲学的先导莱布尼茨为例。 莱布尼茨是承认中国文化大足贡献西方文化发展的第一个人，他在1666年开始写作时即注意中国。 1687年《中国之哲人孔子》出版，他很受感动，与人书说及“今年在巴黎发行中国哲学者之王孔子的著述”。 1690年他在罗马会见由中国返欧的耶稣会士闵明我，8个月的往来，使他深悉中国情形。 1697年他用拉丁文出版了一部《中国最近事情》，卷首云：“全人类最伟大的文化和文明，即大陆两极端的二国，欧洲及远东海岸的中国，现在是集合在一起了。”他说，欧洲文化的特长是数学、思辨的科学及军事学，然而一说到实践的哲学，则欧人到底不及中国。 “我们从前谁也不曾想到，在这世界上有凌驾我们的民族存在，却是事实上，我们却发现了中国民族了。”然而，给莱布尼茨最大影响的还是《易经》。 1703年4月他从耶稣会士白晋得到邵康节的六十四卦圆图方位图和六十四卦次序图，惊喜之余，以为它们与他在1678年所发明的“二元算术”完全相合。实际上莱布尼茨在此以前，1701年当把二元算术的研究送给巴黎学院时，已不忘附载从《易经》六十四卦来解释这数学。 莱布尼茨的二元算术虽以形而上学为其基础，但它包含着辩证法的因素。 正如列宁说的，“因此，莱布尼茨通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则”[1]。 其最有名的代表作《单子论》，也是在1714年受了中国哲学影响才出版的，这就怪不得他那样狂热地提倡中国学的研究了。

莱布尼茨和法国哲学家马勒伯朗士不同。 马勒伯朗士以中国哲学为无神论，认为中国哲学的“理”和基督教的“神”不同。 相反地，莱布尼茨则主张儒家主张的“理”和基督教的“神”完全相同。 他在给法国摄政累蒙的一长信里，即对此作了详细的论述。

---

[1]《哲学笔记》，人民出版社版，1960年，页427。

继莱布尼茨之后将孔子一派思想用德语遍布于大学知识界而收很大效果的是沃尔弗。1721 年 7 月他在哈尔大学讲演《中国的实践哲学》，这在德国哲学史上可算一桩大事，同时也对欧洲学者了解孔子哲学起了极大的作用。他在这个讲演中极力赞美儒教，稍带着轻视基督教的倾向，因此便给同大学中虔诚派的正统神学派以攻击的口实。他们提出 27 条难点来反对他，并运动政府命令他在 48 小时内离开国境，否则处以绞刑。这么一来，沃尔弗哲学的内容因被压迫反而成为学界争论的中心了。这个争论达 20 年之久，而当时青年人物绝大多数都站在沃尔弗一边。其结果，他的哲学更为有名了。本来沃尔弗主张孔子哲学和基督教并不冲突，这只算莱布尼茨学说的引申，然而当时德国政府和当局竟认为他的演讲辞近乎无神论，把他驱逐，这一放逐倒使孔子哲学格外得到意料不到的成功。沃尔弗旋即被聘为马堡大学教授，并为学生所热烈欢迎。及至腓特烈二世登基，由于新王本是他的信徒，他就被召回哈尔大学，并任以宫中顾问之职。沃尔弗离哈尔不过十余年，他的哲学竟为普鲁士各大学所采用，以至于支配那个时代了。

康德的本师舒尔兹是沃尔弗的高足弟子，而康德初期著作处处表现出他所受他们两人的影响。固然康德开始了哲学革命，“他推翻了前世纪末欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系”[1]，却是他保存了莱布尼茨的“二元算术”。在我看来，二元算术即辩证法思维，和《易经》有密切的关系，费希特和谢林开始了哲学的改造工作，黑格尔完成了新的体系，他们都间接地受到中国哲学的影响。尤其是黑格尔，曾读过 13 大本《通鉴纲目》，读过耶稣会教士所搜集的古代中国文献，又读过《玉娇梨》等中国小说的译本。却是，他是一个西方主义者，与过去西方哲学家一味崇拜中国哲学不同。例如，他说孔子关于道德著作“就像所罗门的格言那种方式，虽然很好，但不是科学的”。

---

〔1〕见《马克思恩格斯全集》，第一卷，页 588。

四

最后应该指出，在18世纪的欧洲，无论在法国发生的政治革命和在德国产生的哲学革命，本质上都是站在资产阶级哲学上，反对封建，反对中世纪宗教；不同之点，只是前者倾向于唯物论，后者倾向于观念论。以关于孔子哲学的认识而论，前者以孔子近于唯物论和无神论，后者以孔子近于观念论和辩证法。孔子评价虽不相同，而无疑同为当时进步思想的来源之一。来华耶稣会士介绍中国哲学原是为自己宗教的教义辩护的，反而给予反宗教论者以一种武器。这当然不是耶稣会士所能预先料到的。尽管孔子是封建思想家，然而也竟能影响到欧洲资产阶级的上升时期。这正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中所说："人们自己创造自己的历史……并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。……恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。"[1]所谓东西文化接触是文明世界的强大推动力，以孔子为例，我们可以得到证明。

---

[1]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》第八卷，人民出版社，1961年，页121。

译 名 对 照

（依拉丁字母顺序）

A

Addisson，J. 艾特生

Aldrovandi，Ulysis 阿德罗凡提

Aleni，Julius 艾儒略

Aleonessa，le P. 阿雷俄内萨

Alexander the Great 亚历山大大帝

Alexander Ⅶ 亚历山大大帝七世

Amiot，le P. 钱德明

Anaxagoras 阿那克萨哥拉

André-Charles 安德烈·查理

Andre of perugia 安德鲁

Andreae 安德累

Anson，G. 安孙

Archimedes 阿基米特

Ariosto，L. 阿利俄斯托

Aristotle 亚里士多德

Arnaud，de M. 阿诺

Attiret 巴德尼；王致诚

Augusta 奥古斯塔

Augustin，J. 奥古斯丁

Averroëstes 阿维罗伊

Avicenna 阿维森纳；伊本西那

B

Bacon，Francis 培根

Bacon，Roger 罗吉尔·培根

Bail 拜尔

Balzac 巴尔扎克

Barnave 巴那甫

Barrow 巴罗

Bartholmess 巴托美斯

Bartoli 鲁德昧

Baruzi，J. 巴卢西

Baudeau 博多

Bauhin，G. 菩兴

Bayle，P. 培尔

Belanger 培兰革

Benedict XIV 本笃第十四

Benoit，Michael 蒋友仁

Bernard，H. 裴化行

Bertin 柏坦

Bignon，Abt 毕曩

Biot 俾俄

Blos，W. 布洛斯

Boccaccio，G. 薄伽丘

Bodemann 菩登曼

Boiardo，M. M. 菩雅多

Boileau 布瓦罗

Bosses，P. de 菩塞

Bossuet 菩绪埃

Bourgogne 布尔哥格

Bourgogne，Me 布尔哥格夫人

Boucher 部舍

Boulle 部尔

Bouvet，le P. Joachim 白晋

Boym，Michel 卜弥格

Bracciolini，P. 布拉绰利亚

Brice，Germain 布赖斯

Brisson 布利松

Brissot 布里索

Brooks, R. 布卢克斯

Broqueville 布罗开维尔

Brucker 布卢刻

Brune, de la 布律恩

Brunswick 勃伦斯维克

Büffinger 彪芬革

Buglio, Ludovicus 利类思

Bulfinger 部尔芬革

Burgh, A. 部尔革

Burton 柏吞

C

Cabot, J. 喀博德

Cadet 开德

Caillard 卡拉德

Calvin 加尔文

Camus, Le 卡牟

Cannan, E. 卡南

Carpini, plano 勃拉奴·克劈尼，或柏朗嘉宾

Carter, T. F. 卡德

Cassagne, Victor, de la 卡桑格

Castaldi of Feltre 卡斯他尔地

Castiglione, Joseph 郎世宁

Catherine Ⅱ 凯瑟琳二世

Cave, Edward 爱德华·开夫

Cesi, Fredericus 楷西亲王

Chabrié, Robert 沙不略

Chambers, W. 张伯尔士

Charlemagne 查理曼

Charles 查理

Charme, de la 孙璋

Chaumont 索蒙

Chénier, André 舍尼埃

Christall, J. 克利斯托尔

Cicé, de 西塞

Clairon 克雷隆

Clarke 克拉克

Clavius 克拉维阿斯；丁先生

Clement XI. 格勒门第十一

Clement XI. 格勒门第十四

Clere 克雷尔

Colbert 科尔培

Columbus, C. 哥伦布

Comte, Auguste 孔德

Comte, Louis Le (Ludovicus) 李明

Condorcet 孔多塞

Conti, Nicolo 康梯

Copeynius, Nicolaus 哥白尼

Cordier, Henri 戈尔逖

Corneille 高乃依

Costa, Ignatius de 郭纳爵

Couplet, P. Philippe 柏应理

Cousin 库辛

Couturat, L. 库土拉

Coypel 克瓦培尔

Cozen, J. R. 高升

Creel 克利尔

Cressent, Charles 克累逊

Croix, La 克拉

Croze, Le 克罗西

D

Daire 代尔

D'Alembert. 达朗贝

Dampier, W. 丹波亚尔

Dante 但丁

Danton 丹东

D'Anville 唐维尔

d'Argens 达贞

de-Barry, Mada mede 杜巴丽

Deborin 德波林

Defoe, D. 笛福

De Guigne 歧尼

D'Elia, paschal M. 德礼贤

Democritus 德谟克利特

Denis 顿尼斯

d'Entrecolles, Frac. Xav. 殷弘绪

d'Epiney, Me. 得比勒夫人

Descartes, René 笛卡儿

Deshautrayes, M. 戴贺泰

Desjardins, Marie 笛查尔丹

Desmoulins 德穆兰

De Virty, Cardinal. 维特雷僧正

Diaz, Emmanuel 阳玛诺

Diderot 狄德罗

Diocletianus 戴克里先

Dominic, St. 圣·多米尼克

Duclos 度克罗

Dupont de Nemours 杜滂

Dutens 丢同

E

Eckeberg 埃刻堡

Eckerman, T. P. 埃刻曼

Epicurus 伊壁鸠鲁

Engels 恩格斯

Engemann, W. 恩格曼

Euclid 欧几里得

F

Fabar 法培耳

Faber, B. Patrus 伯多禄·法伯尔

Fénelon 费内龙

Feuerbach 费尔巴哈

Feynes 腓内斯

Fichte 费希特

Fischer, Kuno 菲莎

Fontaney 洪若瀚

Foucher, Simon 西门孚舍

Foucquet, Le P. 傅圣泽

Fourier, F. 傅立叶

Fourmont 傅莽

St. Francis of Assisi 圣法兰西斯

Francke, A. H. 法郎克

Franke, otto 福兰阁

Fréret 夫累勒

Friedell, E. 福利德尔

Friedrich der Grosse I 腓特烈大帝即腓特烈二世

Friedrich Wilhelm II 腓特烈威廉第一

Friedrich Wilhelm 腓特烈威廉第二

Froës 夫罗埃斯

Fucker 孚嘉

Furtado, P. Francisco 傅汎际

G

Galilei 伽利略

Gama, Vasco da 达伽马

Gaubil, le p Antoine 宋君荣

Geffrin, Madame 热夫林夫人

George, Henry 亨利·乔治

Gerbillon, J. Francisois 张诚

Gide 季德

Giles H. A. 翟尔斯

Gobien 哥俾恩

Goës, Benedict 鄂本笃

Goethe 歌德

Goldsmith 哥德斯密

Goudar, Ange 高达

Gregoire 格列高利

Gregory XIII 格列高利第十三

Grimaldi, philippe Maria 闵明我

Grimm 格拉母

Grosier 葛鲁贤

Grueber, jean 白乃心

Guhrauer, G. G. 古劳埃

Gundling 干达林

Gusmand, Lois 古斯曼

Guttenberg 谷腾堡

H

Hackney 哈克尼

Haeckel 赫克尔

Hager, J. 哈革

Halde, Du 竺赫德

Hallerstein 刘松龄

Halwell 阿尔韦尔

Hébert 阿贝尔

Hegel 黑格尔

Heine, Heinrich 海涅

Helvetius 爱尔维修

Helvetius, Me 爱尔维修夫人

Henry VIII 亨利第八

Heraclitus 赫拉克里特

Herdtricht, Christian 恩理格

Hervieu 赫苍璧

Hessen-Rheinfels 黑林·赖恩腓尔

Hettner Herman 黑特涅尔

Higgs, H. 希格

Hirth, F. 夏德

Hobbes 霍布士

Höffding 霍甫丁

Holbach, P. H. D. Boron 霍尔巴赫

Holback 浩尔巴克

Hude, T. 哈得

Hudson 哈得孙

Hughes, E. R 休斯

Huguier 攸魁

Humboldt 洪堡

Huxley, T. H. 赫胥黎

I

Ibn Batuta 依本·拔都他

Innocent Ⅳ意诺增爵四世

Innocent X 意诺增爵十世

Innocent XII 意诺增爵十二

Intorcetta, Le P. 殷铎泽

J

Jacques 若克

James Ⅱ 詹姆斯第二

Jarric. Pierre 查利克

Jartoux, Pierre 杜德美

Jenkinson, A. 任京生

Jenner, E 贞纳

Jocob, G. 亚可布

John the Beard 须约翰

Johnson 约翰生

Jovius, P. 约维瓦斯

Juigné, Lecler de 朱格

Justi 朱斯泰

K

Karlgren 高本汉

Kant, I. 康德

Kassel 卡塞尔伯爵

Kepler 开普勒

Kircher, A. 刻射

Klaproth 克拉普洛特

Klavijo, Roy Gotzalez de 克拉维约

Kogler, Ignaz 戴进贤

Komroff, M. 科姆洛夫

Kortholt 科陀尔

Kramm, H. 克拉姆

L

Lafayette 拉法夷脱

Lange, F. A. 郎格

Lange, J. J. 朗格
Lassalle 拉萨尔
Latourette 赖德烈
Laufer, B. 劳福尔
Laval, P. de 拉发尔
Legge 雷杰
Leibniz G. W. 莱布尼茨
Lenin 列宁
Lenôtre 勒诺特尔
Lévy-Bruhl 利维-布律尔
Linguet 林格
Lionne, A. de 利翁
Liversedge, H. 利物塞治
Lobell, André Jean 陆安德
Locke 洛克
Lockier, F. 洛契叶尔
Lockman, J. 罗克曼
Longobardi Nicolas 龙华民
Loubére La 卢培儿
Louis IX 路易第九
Louis XIV 路易十四
Louis XV 路易十五
Louis XVI 路易十六
Loyola, S. Ignatius 洛耀拉
Ludolf 罗道福
Ludovici, Carl Günther 卢多维西
Ludovicus (Ludovicus le Comte) 李明
Luther, Martin 路德
Lyonne, A. de 利俄

M

Mably 马布勒
Macauley, T. B. 麦考莱
Machiavelli 马基雅弗利
Madelin, L. 马德楞
Magalhaens, Gabriel de 安文思
Maigrot, Charles 昧各老或阁当
Mailla, le P. Moyriac de 冯秉正
Mairan, de 迈朗
Malebranche 麦尔伯兰基或马勒朗士
Mandeville 曼得维尔
M Theresa 马得利·德和撒
Marat J. P. 马拉
Marcus Graecus 马库斯·格利库斯
Marie-Antoinett 马利·安团
Marignolli John de 马黎诺里
Marin, Philippe 马林
Marsy 马尔西
Martin 马丁
Martini, Martin 卫匡国
Marx 马克思
Masefield, J. 梅斯菲德
Massones 马嵩
Maverick 马弗利克
Meiners C. 迈纳斯
Melon 密郎
Mencknii, J. B. 曼肯尼
Mendoza 门多萨
Merkel, F. R. 麦开尔
Mettrie, La 拉美特利
Mezzabarba 嘉乐，或麦匝巴尔巴
Mirabaud 密拉菩
Mirabeau 密拉博
Mohammed 穆罕默德
Mohl 莫耳
MoLiére 莫利哀
Montaigne 蒙台涅
Montecorvino, Jean de 约翰·孟德高维奴
Montesquieu 孟德斯鸠
Montmorency, P. de 蒙摩隆西
Morass, Le P. 穆敬远

Morley 摩尔利

Moses 摩西

Moule, A. C. 玉尔

Mounier 穆内

Muensterberg, O. 谟挨斯忒堡

Muette la 拉谟特

Müller, P. A. 谬勒

N

Napoleon 拿破仑

Navarrete 那发累泰

Needhem 李约瑟

Nero 尼罗

Newton 牛顿

Nietzsche 尼采

Noël, Le P. François 卫方济

O

Oberkampf 奥柏卡姆普夫

Odoric, Friar 鄂多立克

Oldenburg 鄂尔教堡

Oncken 翁肯

Orta, da 达俄塔

Ortelius, Abraham 奥提利阿斯

Owen 欧文

P

Palmeiro, Andre 巴美罗

Pantoja, Diego de 庞迪我

Paredies 巴累提斯

Parennin, Le P. 巴多明

Parmenides 巴门尼德

Pascal, B. 巴斯噶

Paul V 保禄第五

Pauliat 保利亚

Pauthier 波提埃

Pegolotti, F. B. 裴哥罗梯

Pelliot, Paul 伯希和

Percy, Thomas 柏西

Pereira, Thomas 徐日昇

Perennin 裴伦宁

Peter the Great 彼得大帝

Pfister, A. 费赖之

Phaulkon, C 法尔空

Pinto 平托

Pinot, Virgil 平诺

Plato 柏拉图

Pluquet 普卢开

Plutarch 普鲁塔克

Poivre 巴夫尔

Polo, Marco 马哥波罗

Polo, Nicolo and Matteo 尼古剌·波罗，玛窦波罗

Pompadour, Me 彭帕杜尔夫人

Pope, Alexander 蒲伯

Prémare, Le P. J. Henri 马若瑟

Prince, Le 普林斯

Provana 艾若瑟

Provins G. de 普洛温斯

Ptolemy 多禄某，即托勒密

Pythagoras 毕达哥拉斯

Q

Quesnay, F. 魁奈

R

Rabelais 拉柏雷

Raleigh, W. 拉雷

Rambouillet, Marquise de 郎部耶

Raubaud 劳菩德

Régis, Le P. J. Baptiste 雷孝思

Reichwein, A. 赖赫淮恩

Rémonde, M. de 累蒙

Rémusat, Abel 莱麦撒

Renarc 累那

Rho, Giacomo 罗雅各

Ribera, P. 利培拉

Ricci, Matteo 利玛窦

Richardson 李却特逊

Richelieu 黎塞留

Ripa, Matteo 马国贤

Rist 李斯特

Riviére, Le Mercier de la 利维埃尔

Robert 罗伯特

Roberts, F. M. 罗伯特斯

Robertson 罗伯孙

Robespierre 罗伯斯比尔

Rodriguez, Joannes 陆若德

Rogers, T. 罗泽斯

Roland, Me 罗兰夫人

Rolland, Romain 罗曼罗兰

Rostovtzeff M 罗斯托西夫

Roth, H. 罗特

Rougemont 鲁日满

Rousseau 卢梭

Rowbotham A. H. 罗菩泰姆

Rubruck 或 Rubruquis 卢白鲁克

Ruggieri, Michel 罗明坚

S

Sambiasi, Francois 毕方济

Sainte Floreutin 圣·弗罗棱丁伯爵

Sainte Marie, A. De 栗安当

Saint Simon 圣西门

Say, L. 塞

Schall, Adam. 汤若望

Schell, G. 谢尔

Schelling 谢林

Schiller 席勒

Schiltberger, J. 西尔脱伯格

Schlosser, F. C. 士罗塞

Schnioller 石慕勒

Schopenhauer, Arthur 叔本华

Schultz 舒尔慈

Schwartz, B. 希瓦慈

Seignobos 萨诺菩

Sekell, F. L. 塞开尔

Semedo, Alvare de 鲁德照

Seneca 塞涅卡

Senece 辛尼塞

Shakespeare 莎士比亚

Sieyes 西耶士

Silhouette, E. de 西劳埃特

Smith, Adam 亚当·斯密

Smogolenski, Nicolas 穆尼各

Soboul, Albert 索布尔

Sccrates 苏格拉底

Solomon 所罗门

Soothill W. E. 苏提尔

Spener, P. J. 斯培纳

Spigelius, Th. 斯彼基利阿

Spinoza 斯宾洛莎

Stankevitch, Belevitch 斯坦开维赤

Strähler 斯特勒拉

Sueänez, Joseph. 苏霖

Sulaymän 苏莱曼

Sykes. Sir percy. 西开斯

T

Tacitus 塔西佗

Taine 泰纳

Tartte 汤尚贤

Tavernier 塔弗尼埃

Tavier, Alphonce. 樊国梁

Temple. W. 天朴尔

Terrenz, Jean. 邓玉函

Thévenot 泰末诺

Thomas, Antonius 安多

Thomas Aquinas 圣托马斯

Thümmig 吞密格

Tindal, M. 廷达尔

Tocqueville 托魁维

Toscanelli, Paolopozzo 托斯加内里

Tournon, Maillard de 铎罗

Trigault, Nicolas 金尼阁

Turgot 杜阁或杜尔阁

Turnor 忒纳

U

Unger, L. 翁则尔

Ursis, Sabbatino de 熊三拔

V

Vagnoni, P. Alphonse 高一志, 王丰肃

Valentyn 发隆丁

Valignani, Alexandre 范礼安

Vanini 瓦利里

Varen 发楞

Väth, A. 魏特

Verbiest, P. Ferdinand 南怀仁

Vergniaud 汾约

Verhaeren, P. H. 惠泽霖

Verjus 弗查斯

Villedieu, M. de 维尔提厄

Vincé, Leonardo da 达芬奇

Visdelou, Le P. Claude 刘应

Voltaire 伏尔泰

W

Wagner, J. V. 华格纳

Walpole 窝尔波尔

Watteau 瓦韬

Webb, John 韦伯

Wells, H. G. 威尔斯

Wilhelm 卫礼贤

William Ⅱ 威廉二世

Wittfogel, K. A. 威泰福该尔

Wolff, C. 沃尔弗

Wotton, W. 华吞

X

Xavier, Francis 沙勿略

Y

Yule 玉尔

Z

Zeller 蔡勒

Zeno 芝诺

编　后　记

本书初版于1940年的商务印书馆，原名《中国思想对于欧洲文化之影响》。1985年福建人民出版社出版增补修订本，改题为《中国哲学对于欧洲的影响》。河北人民出版社于1999年加以重印，题为《中国哲学对欧洲的影响》。2002年，本书又收入福建教育出版社出版的多卷本《朱谦之文集》中。此次出版以《朱谦之文集》本为底本，参照其他版本，重新设计版式，编制目录，并校正了部分文字。编稿过程中得到了中国社会科学院亚洲太平洋研究所的黄心川与世界宗教研究所的黄夏年两位先生的大力协助，特志谢意。